Moshe Idel

Maimonide şi mistica evreiască

Traducere din limba franceză de Mihaela Frunză

Introducere la ediția franceză

Natura relațiilor dintre filosofie și misticism în iudaism a făcut de mai multe ori obiectul discuțiilor din partea eruditilor. Doi dintre aceștia, David Neumark[1] și Franz Rosenzweig[2], au propus o teorie care poate fi calificată drept „teoria pendulară". Ipoteza de bază este existența în gîndirea evreiască a unor oscilații între predominarea fie a speculației, fie a misticii. Apariția curentului central al misticii evreiești medievale, cabala, este prezentată de către cei doi ca o reacție în fața ascensiunii filosofiei evreiești în forma pe care o îmbracă aceasta în *Ghidul rătăciților* al lui Maimonide. Acești autori afirmă că dinamica afinității între speculație și misticism trebuie să fie observată încă din vremurile antice, perioada medievală fiind episodul cel mai evident și mai important din această pendulare. Împins de o aversiune clară împotriva acestui tip de mistică, Heinrich Graetz, istoricul evreu cel mai important din secolul al XIX-lea, considera cabala drept o inovație sau o invenție periculoasă, care urmărea să contracareze influența „Luminilor", a aristotelismului „marelui vultur"[3]. Mai recent, Gershom Scholem insista asupra întîlnirii dintre gnosticismul mitic și neoplatonismul filosofic pentru a explica apariția cabalei[4]. Deși Scholem nu a ignorat influența controversei care bîntuia în jurul scrierilor lui Maimonide, înclina să o considere un factor

---

1 *Geschichte der jüdischen Philosophie des Mittelalters*, Berlin, 1907, vol. I, pp. 179-236.

2 *Kleinere Schriften*, Berlin, 1937, p. 531. Vezi și observațiile mele asupra poziției lui Rosenzweig în „Franz Rosenzweig et la cabale", în volumul editat de P. Mendes-Flohr, *The Philosophy of Franz Rosenzweig*, University Press of New England, 1987, pp. 170-171.

3 *Geschichte der Juden*, Leipzig, 1908, vol. VII, pp. 385-402.

4 *Kabbalah*, New York, 1974, p. 45: „Cabala, în semnificația sa istorică, poate fi definită ca produsul întrepătrunderii dintre gnosticismul evreiesc și neoplatonism".

secundar. În fapt, el a remarcat existența unei afinități între opozanții față de filosofie și cei care aveau o orientare mistică[5].

În studiile care urmează, am încercat să descriu atitudinea dublă a cabalei față de Maimonide. Ipoteza mea de lucru fundamentală este că diversele ramuri ale cabalei trădează în mod natural atitudini diferite și chiar contradictorii față de moștenirea acestui filosof. Pe de o parte, cred că mulți dintre primii cabaliști au decis să dezvăluie unele tradiții mistice mai vechi, ca reacție la două afirmații cruciale: aserțiunea radicală a lui Maimonide conform căreia esoterismul evreiesc autentic era deja pierdut și interpretarea aristotelică propusă de acesta relatării Genezei și relatării Carului. Influențați de neoplatonism, acești cabaliști, care adoptaseră o teosofie sefirotică și credința că acțiunile noastre, în special comandamentele, au repercusiuni asupra lumii divine – fenomen pe care îl desemnez ca teurgie cabalistică – au reacționat negativ împotriva lui Maimonide, mult timp după ce au tăcut vocile primei controverse. În consecință, curentul principal al cabalei, în centrul căruia stă *Cartea Zoharului*, s-a opus în general tipului de filosofie prezent în *Ghidul rătăciților*.

Pe de altă parte, cabala extatică, a cărui reprezentant însemnat este R. Abraham Abulafia (1240-1292), s-a arătat mult mai binevoitoare față de *Ghid* și față de psihologia și metafizica aristotelică conținute de acesta. În plus, în sistemul lui Abulafia, noțiuni filosofice importante au servit drept concepte majore prin intermediul cărora și-a exprimat experiențele sale mistice. Folosirea epistemologiei aristotelice este semnificativă în special în ce privește terminologia care exprimă experiențele de ordinul *unio mystica*.

Nutresc speranța că aceste discuții preliminare vizînd contribuțiile filosofiei maimonidiene la cabală vor inaugura un nou mod de a înțelege rolul important al lui Maimonide, nu doar în interiorul filosofiei evreiești, ci și în anumite segmente ale misticii evreiești. În această privință, relația cabalei față de Maimonide este tratată aici, pentru prima

---

[5] G. Scholem, *Les Origines de la Kabbale*, Paris, 1966, pp. 416 și urm. Vezi cu toate acestea aserțiunea sa din *Major Trends in Jewish Mysticism*, New York, 1967, p. 24: „Cu siguranță, cabala nu a apărut ca o reacție împotriva „Luminilor" filosofice".

dată de o manieră detaliată, în măsura în care ea cuprinde o vastă gamă de atitudini, care se întind de la o critică conceptuală acerbă, la atacuri personale, pînă la influențe decisive și inspiratoare.

Studiile care urmează au fost scrise în ultimii zece ani, cu diferite ocazii, și au apărut – sau urmează să apară în curînd – în diverse publicații. Deși nu au fost inițial destinate să constituie un volum omogen, ele abordează, cu toate acestea, problematici născute din interacțiunile a două dintre cele mai importante ideologii ale iudaismului medieval.

Aș vrea să-i mulțumesc lui Dr. Charles Mopsik, al cărui interes pentru conținutul acestor studii a contribuit la ideea de a le aduna într-un volum și care le-a tradus în limba franceză[6].

12 Tamouz 5747
6 septembrie 1987
Ierusalim

[6] Cel de-al treilea studiu (apărut în *Maimonides and Philosophy*, ed. S. Pines, Y. Yovel, Dordeecht, Boston, Lancaster, 1986, pp. 79-81) este tradus aici cu autorizația Kluwer Academic Publishers Group. (Ediția franceză a fost publicată la Editura Cerf, în 1991 cu titlul *Maïmonide et la mystique juive* – n. tr.).

I. MAIMONIDE ŞI CABALA

Rolul jucat de către Maimonide în istoria cabalei – cealaltă ramură importantă a gîndirii evreieşti – este complex şi adesea intrigant. Atitudinea majorităţii cabaliştilor faţă de scrierile filosofice ale lui Maimonide a fost, *grosso modo*, critică, negativă chiar. Totuşi, unii dintre ei s-au numărat printre admiratorii săi cei mai înfocaţi. Aceste poziţii contradictorii vor alcătui subiectul studiului nostru. În rîndurile care urmează voi vorbi despre două puncte importante: esoterismul lui Maimonide şi apariţia cabalei; mistica extatică şi *Ghidul rătăciţilor*.

MAIMONIDE ŞI CABALA ÎN PROVENCE ŞI ÎN SPANIA

Heinrich Graetz a descris apariţia cabalei ca o reacţie împotriva gîndirii raţionaliste a lui Maimonide, care a început să se răspîndească cu puţin înainte de ceea ce se consideră a fi primele documente cabalistice[1]. Conform acestui istoric, cabala este o doctrină de origine străină adoptată de către obscurantişti, a căror principală preocupare era cea de a contracara influenţa lui Maimonide şi a succesorilor săi[2]. Pentru el, naşterea cabalei a fost condiţionată de succesul gîndirii lui Maimonide, fără să bănuiască existenţa unui material evreiesc precabalistic. Concepţia asupra cabalei pe care i-o datorăm lui David Neumark este mai dialectică: acesta presupune existenţa unei controverse îndelungate şi adesea subterane între curentele de gîndire filosofice şi mistice în iudaism, controversă cîştigată finalmente de cabală, a cărei victorie a marcat declinul gîndirii filosofice în iudaism[3]. Neumark vedea în cabală

---

[1] *History of the Jews*, Philadelphia, 1940 [5700], vol. III, p. 547: „Apariţia unei doctrine secrete, care a fost numită „cabala" (tradiţie), coincide cu perioada controversei maimonidiene o dată cu care ea şi-a început existenţa". Vezi de asemenea poziţia lui Graetz, rezumată de Scholem, *Les Origines*, pp. 15-16, 18, 20.

[2] *Ibid.*, pp. 549 şi urm.

[3] *Toldot ha-filosofia be-Israel*, Ierusalim, 1971, vol.I, pp. 166-168; vezi şi Scholem, *Les Origines*, pp. 16-20.

un curent de gîndire autentic evreiesc[4], al cărui succes ajunge la primele documente cabalistice, cum este cartea *Bahir*. Maimonide reprezintă, în ochii săi, sfîrșitul perioadei clasice în care domina gîndirea filosofică[5], iar moartea sa simbolizează începutul erei mistice. Ca istoric al filosofiei evreiești, Neumark era preocupat de o periodizare a gîndirii evreiești, pe care o considera aproape exclusiv ca o confruntare între moduri de gîndire opuse. Gershom Scholem, preocupat mai degrabă de categoriile religioase, descrie cabala după cum urmează: „Cabala, în semnificația sa istorică, poate fi definită ca fiind produsul întrepătrunderii dintre gnosticismul evreiesc și neoplatonism"[6]. Conform abordării sale, apariția cabalei este rezultatul fecundării a două tipuri diferite de gîndire: gnosticismul, care are în aparență vechi rădăcini în iudaism, și neoplatonismul, import relativ mai recent în filosofia evreiască. Maimonide este astfel exclus din procesul de formare al cabalei inițiale[7]. Se poate constata cu ușurință că între concepția lui Graetz și cea a lui Scholem, gîndirea lui Maimonide a fost aproape în întregime eliminată din reflecțiile asupra originilor cabalei. Neumark ocupă o poziție intermediară, deoarece el arată că Maimonide reprezintă o cotitură de la filosofia evreiască clasică la cabala clasică.

---

[4] *Ibid.*, pp. 185-186

[5] *Ibid.*, pp. 166.

[6] Vezi *Les Origines*, p. 20: „Mișcarea cabalistică, în interiorul iudaismului, nu poate fi descrisă de o manieră adecvată după categoriile proprii istoriei filosofiei; nu poate fi expusă decît în termenii istoriei religiilor" (*Kabbalah*, Ierusalim, 1974, p. 45; *Major Trends*, p. 175). Cu toate acestea, în altă parte, în *Les Origines*, p. 258, Scholem tinde să atribuie un rol important, în procesul de apariție al viziunii cabalistice asupra rugăciunii, elementelor și figurilor profetice, care au înflorit la sfîrșitul secolului al XII-lea în Europa Occidentală.

[7] Vezi *Major Trends*, p. 24: „[...] cu siguranță, cabala nu a apărut ca o reacție împotriva „Luminilor" filosofiei". Această considerație a fost acceptată de Joseph Dan, vezi „The Emergence of Mystical Prayer" în J. Dan, F. Talmage, *Studies in Jewish Mysticism*, Cambridge, Mass., 1982, pp. 105-106. O poziție mai dialectică a fost propusă de Dan în introducerea sa la culegerea de studii citată anterior, p. 10, unde acesta se întreabă, fără a da un răspuns definitiv, dacă este justificată „pretenția anistorică" a „misticilor", conform căreia simbolurile și textele acestora ar fi „antice".

Vom sublinia o caracteristică evidentă atît a concepției lui Neumark cît și a lui Scholem: ambii au manifestat mai multă simpatie față de fenomenul cabalei decît Graetz, și amîndoi aveau o formație filosofică superioară. Explicațiile lor considerau cabala drept un fapt preexistent, ale cărui componente noționale trebuiau aduse la lumină. Spre deosebire de Graetz, acești doi învățați nu au încercat să răspundă la întrebarea: de ce a apărut cabala într-o anumită epocă a istoriei? Demersul lui Graetz, simplist dintr-un punct de vedere fenomenologic, viza o explicație istorică, și acesta este motivul pentru care l-a introdus pe Maimonide în prezentarea cabalei antice. Scholem va respinge teoria lui Graetz în totalitate. Aș dori să demonstrez aici că această teorie, cu două rectificări majore, poate reprezenta o explicație plauzibilă a apariției cabalei, dintr-un punct de vedere istoric. Prima rectificare este teza, total inacceptabilă pentru Graetz dar și pentru Scholem, conform căreia idei precabalistice existau de secole, probabil într-o formă nearticulată, în interiorul tradiției evreiești, incluzînd aici textele sale clasice: Talmudul și Midraș. Cred că aceste tradiții nu sînt gnostice, înțelegînd prin aceasta că ele nu sînt de origine gnostică, așa cum pretindea Scholem, ci că ele constau din motive mitico-cosmogonice și teurgice, care au putut influența eventual vechile materiale gnostice, și nu *vice versa*. A doua rectificare importantă a teoriei lui Graetz pe care o propun are în vedere identitatea precisă a mișcării intelectuale care a insuflat elanul reacției cabalistice. Conform lui Graetz, filosofia în general și filosofia maimonidiană în special este cea care a început procesul cel mai important ce a generat cabala. În ce mă privește, cred că ceea ce a declanșat opoziția mai multor autorități a fost interpretarea filosofică a temelor antice ale esoterismului evreiesc[8]. Reacționînd la difuzarea

[8] Așa cum a arătat Scholem pe bună dreptate, unele idei neoplatonice și-au exercitat influența asupra primilor cabaliști. Vezi de asemenea nota 14, *infra*. Astfel, primii cabaliști n-au fost motivați de vreo aversiune față de filosofie; așa cum știm, unul dintre cabaliști, R. Abraham ben David, s-a numărat printre inițiatorii traducerii operelor filosofice din arabă în ebraică. Trebuie observat că apariția cabalei în Provence și difuzarea ei în Catalonia la sfîrșitul secolului al XII-lea și începutul secolului al XIII-lea trebuie privite ca avînd mai multe motive; pare plauzibil că, în afara încercărilor de a contracara tentativa maimonidiană de a da un caracter filosofic

esoterismului lui Maimonide, aceste teme antice s-au cristalizat ca alternative care încercau să stabilească natura autentică a teologiei și a esoterismului, împotriva formulărilor raționaliste și naturaliste propuse de Maimonide.

Concepția maimonidiană asupra istoriei și conținutului *sitre Tora* (secretele Torei) este în opinia mea revoluționară. După Maimonide, semnificația specifică a *maase Berețit* (relatarea Creației) și a *maase Merkaba* (relatarea Carului) a fost pierdută puțin după epoca Tanaiților (secolul al II-lea). Prin aceasta, Maimonide discreditează implicit corpusul literaturii mistice care conține, între rînduri, lungi discuții despre natura celor două subiecte. Cît despre tratatele intitulate explicit *Beraita de-Maase Berețit* sau *maase Merkaba*, acestea n-au fost nici măcar o dată menționate de el. Nimeni din cei familiarizați cu marea întindere a cunoașterii iudaice a lui Maimonide nu-și poate imagina că el ignora existența acestui tip de literatură. Mai mult, un alt tratat important ce aparține corpusului *Heikalot* (literatura Palatelor cerești), și anume *Sefer Șiur Koma*, a fost respins în mod expres de Maimonide, care îl considera drept un fals bizantin[9]. Se pare că el a fost primul teolog notoriu care a îndrăznit să se opună majorității operelor vechi ale teologiei mistice, fie prefăcîndu-se că le ignoră existența, fie prin atacuri deschise la adresa lor. Scopul disocierii între conceptele de *maase Berețit* și *maase Merkaba*, menționate în Talmud, și interpretarea mistică a acestora furnizată de literatura *Heikalot* este clar. Maimonide era convins că semnificația veritabilă a esoterismului evreiesc antic trebuie să fie regăsită în filosofia lui Aristotel, în formulările medievale ale acesteia. După cum afirmă

---

așa numitelor *sitre Tora* (secretele Torei), literatura cabalistică poate fi considerată drept o „renaștere" evreiască survenită puțin după fenomenul creștin al renașterii din secolul al XII-lea. Totuși, această ipoteză nu poate fi demonstrată cu ușurință, iar discutarea ei depășește cadrele acestui studiu. Similar, nu putem trata aici legătura posibilă dintre apariția cabalei și experiențele profetice și mistice raportate printre învățații franco-așkenazi și provensali. Vezi pentru moment Scholem, *Les Origines*, pp. 253-263 și nota 6 *supra*.

[9] Vezi J. Kapah, „Un fragment dintr-un vechi tratat yemenit asupra elementelor din *Sefer Șiur Komd*", în J. I. Tubi, *Yahadut Teiman*, Ierusalim, 1976, pp. 408-409 (ebraică); Altmann, „Maimonides' Attitude", pp. 205, 217, nota 31.

explicit, Maimonide se considera el însuși ca fiind gînditorul capabil de a restaura tradiția esoterică evreiască pierdută[10]. Această percepție asupra doctrinei secrete a iudaismului ocupă un loc central în *Ghidul rătăciților*, însă ea își va găsi cel puțin în parte expresia în al său *Comentariu la Mișna* și în *Mișne Tora*, scrieri de ordin halahic. Această nouă abordare a lui *maase Bereșit* și *maase Merkaba* reprezintă mai mult decît concepția unui simplu filosof evreu: totalitatea autorității halahice a unui gigant de talia lui Maimonide se află în spatele formulărilor sale despre acest subiect din *Comentariu la Mișna* și din *Mișne Tora*. Implicit, Maimonide îi determina inclusiv pe cititorii săi nefilosofi să accepte concepția sa despre *sitre Tora*. Dacă estimăm, așa cum am încercat să arăt în mai multe articole[11], că există o continuitate între conceptele antice și cabala medievală, acei dintre contemporanii lui Maimonide care constituiau verigile tradiției se aflau ei înșiși într-o situație stranie. Autoritatea maeștrilor lor era compromisă, conținutul tradiției lor discreditat, de către o autoritate halahică indiscutabilă. Nu este de mirare că a fost

---

[10] Conform Altmann, „Maimonides' Attitude", pp. 206-207. Asupra conexiunii medievale dintre argumentul „restaurării" idealurilor antice și apariția ideilor revoluționare, vezi James S. Preus, „Theological Legitimation for Innovation in the Middle Ages", *Viator*, 3 1972, pp. 1-26, în special pp. 12-19. Deși succesorii marelui vultur al sinagogii au acceptat identificarea sa a *sitre Tora* cu fizica și metafizica, a existat cel puțin o excepție majoră: R. Iuda ben Solomon ha-Cohen ibn Matka, care distinge în mod explicit între secretele antice și operele lui Aristotel; vezi C. Sirat, „Limud maase Bereșit be-mișnato șel ha-Ramban uvemișnat talmidav", *Hagut u-Mikra*, Ierusalim, 1977, p. 6: „De aceea, să nu-ți treacă prin minte să înțelegi aceste secrete plecînd de la principiile din cărțile lui Aristotel". Compară și cu concepția lui R. Isaia din Trani, *infra* nota 15. Este oare o pură coincidență faptul că R. Iuda pare să adopte o atitudine esoterică? Vezi C. Sirat, „La Qabbale d'après Juda b. Salomon ha-Cohen", *Hommage à Georges Vajda*, ed. G. Nahon, Ch. Touati, Louvain, 1980, pp. 191-202, în special p. 194, unde R. Iuda asigură în mod explicit că secretele iudaismului sînt o tradiție orală (*kabala iș mipi iș*) care nu poate fi transpusă în scris.

[11] Vezi de exemplu „Concepția asupra Torei în literatura Heikalot și în cabală", *Jerusalem Studies in Jewish Thought*, vol. I, 1981, pp. 23-84 (ebraică); „Sefiroții de deasupra sefiroților" *Tarbiz* 51, 1982, pp. 239-280 (ebraică); „Lumea antropomorfă a îngerilor", *Studies in Jewish Mysticism Presented to Isaiah Tishby*, ed. J. Dan, J. Hacker, Ierusalim, 1984, pp. 1-66 (ebraică).

necesară o reacție: Maimonide nu putea fi combătut nici prin indiferență, nici prin tăcere. Această reacție a fost catalizatorul principal al cristalizării cabalei inițiale.

Să examinăm pe scurt cîteva atestări care în aparență întăresc ipotezele expuse mai sus. Alte cîteva reacții împotriva ideilor lui Maimonide – cum ar fi concepția cabalistică despre limba ebraică înzestrată cu o natură divină – vor rămîne în afara cîmpului prezentei noastre analize.

Într-un manuscris care conține tradiții antice ale cabalei – unele aparținînd școlii de la Gerona – se află un pasaj extrem de semnificativ: vorbind despre conceptul filosofic de cauză a cauzelor (*causa causarum*) ca despre o entitate spirituală ultimă, cabalistul anonim scrie[12]:

„[...] aici filosofii au dreptate în discuția lor meticuloasă, în acord cu [concepția] cerută de către Tora și tradițiile noastre, fără nici o divergență [între ei]. Însă celelalte subiecte cum sînt *sitre Tora* sînt tradiții în mîinile noastre, din gura profeților și din gura lui Moise, maestrul tuturor [profeților], care a văzut fața Regelui despre care se spune: „Voi vorbi cu el gură către gură", iar maeștrii reflecției raționale și cei [care se dedică] speculației nu au nici o contribuție la aceasta [la aceste tradiții], deci nu vom accepta discursurile lor, nici [deducțiile] lor necesare, nici demonstrațiile lor."

Filosofii menționați aici sînt de un gen cu totul special: este vorba de cei care au un concept spiritual al divinității, însă în același timp o interpretare speculativă la *maase Merkaba* și la *sitre Tora*. Mă întreb dacă o astfel de pretenție poate fi găsită în scrierile unor filosofi evrei, alții decît Maimonide și discipolii săi. Prin urmare, pînă și un cabalist dispus să

---

12 Manuscris Biblioteca națională din Ierusalim, 8° 2922, fol. 109b; manuscris Oxford-Bodleiană, Cat. Neubaer n° 1945, fol. 6a. Compară și cu un alt pasaj din același text publicat de Scholem, în „Urmele lui Gabirol în cabală", *Measef Sofre Ereț Israel*, Tel-Aviv, 1940, p. 176 (ebraică). Vezi și p. 175, unde un pasaj al lui R. Samuel ben Mordehai (autor de la începutul secolului al XIII-lea) face o încercare interesantă de a-l apăra pe Maimonide, argumentînd că sistemul acestuia concordă cu cel al lui R. Abraham ben David și al lui R. Iacob, Nazir de Lunel; cu toate acestea, R. Samuel nu spune că Maimonide ar fi fost cabalist.

accepte o concordanță perfectă între un concept filosofic și concepția tradițională asupra caracterului spiritual al lui *causa causarum* subliniază explicit existența tradițiilor care n-au fost domeniul filosofilor, deoarece concepția lor despre aceste subiecte trebuie respinsă în favoarea interpretării moștenite de-a lungul unui lung șir de transmițători începînd cu Moise. Este extrem de semnificativ, din punctul nostru de vedere, că R. Ezra din Gerona deschide o discuție importantă asupra procesului emanației, desemnată prin termenii de *maase Bereșit* și *maase Merkaba*, cu afirmația următoare: „Asupra acestei chestiuni, învățătorul nostru Moise intră în conflict cu cabala"[13]. Așa cum a arătat deja Alexander Altmann, interpretarea neoplatonică propusă de R. Ezra la un pasaj din Midraș respins de Maimonide are rădăcini mai vechi[14].

Trebuie să insist, o dată în plus, asupra faptului că acești cabaliști nu au respins filosofia ca atare, erau dispuși să adopte idei neoplatonice, însă rămîneau conștienți de diferența dintre tradițiile lor și interpretările filosofice asupra esoterismului, care le erau eminamente opuse.

Un alt atac deschis la adresa esoterismului lui Maimonide figurează în omilia lui Nahmanide intitulată *Torat ha-Șem Temima* (Tora celui Veșnic este perfectă)[15]:

---

[13] Vezi Scholem, „Un nou document", p. 157. Compară și cu critica mai subtilă, inerentă discuției, a lui R. Ezra, *ibid.*, pp. 155-156. Vezi în special în comentariul său despre Cîntarea Cîntărilor: G. Vajda, *Le Commentaire d'Ezra sur le Cantique des Cantiques*, Paris, 1969, pp. 43-44. Vezi de asemenea Gottlieb, *Studies*, pp. 82-83.

[14] „A Note on the Rabbinic Doctrine of Creation", *Journal of Jewish Studies*, vol. 6/7, 1955-1956, în special pp. 205-206; M. Idel, „Sefiroții de deasupra sefiroților", pp. 242-243. Compară cu *Ghidul*, II, cap. 26, unde se discută despre *Pirke de Rabbi Eliezer*, cap. 3. Este demn de notat că R. Ezra folosește *Ghidul* în scopul de a extrage elementele (neo)platonice respinse de Maimonide. Compară de asemenea cu un fenomen similar dintr-un pasaj din *Sefer ha-Emuna ve-ha-Bitahon* de R. Iacob ben Șeșet, cap. 18, discutat în Idel, „Sefiroții de deasupra sefiroților", pp. 265-266.

[15] *Kitve Ramban*, vol. I, p. 155. Compară de asemenea cu aserțiunea lui Nahmanide din comentariul său la Geneza 1,1: „[...] Pentru că *maase Bereșit* este un secret profund, el nu poate fi înțeles cu ajutorul Scripturilor și nu este pe deplin cognoscibil decît din gura cabalei [tradiției] de la Moise care l-a primit din gura Puterii divine. Cei care îl cunosc trebuie să-l ascundă." Relatarea Creației este deci la origine o tradiție orală care nu poate fi dedusă din textul biblic, așa cum pretindea Maimonide. În plus, trebuie să

„Se găsesc în Tora secretele lui *maase Berеșit* amintite de Onkelos și secretul lui *maase Merkaba*, ca și multe alte secrete[16] care au fost transmise din gură în gură și care nu sînt divulgate decît celor mai pioși dintre evrei, nimeni altul nu le poate primi. Or el [Onkelos] spune deci explicit că înțelepții străini, adică filosofii – pentru că el trăia în epoca filosofilor, imediat după Aristotel –, știu mai puține despre problemele Creației decît un copil din Israel[17]."

Trebuie să notăm că aceeași dezbatere a ideilor lui Maimonide servește drept punct de plecare pentru un alt text cabalistic vechi. Într-o

rămînă un subiect esoteric, ceea ce contrazice identificarea filosofică a acestui motiv cu fizica lui Aristotel. Compară de asemenea cu dictonul presupus midrașic: << „El înfățișează poporului său puterea actelor sale": a expune muritorilor puterea lui *maase Berеșit* nu este cu putință >>, citată atît de Maimonide, în introducerea la *Ghid*, cît și de Nahmanide despre Geneza 1,1. Vezi de asemenea discuția interesantă a lui R. Isaia din Trani cel Tînăr care afirmă că relatarea Creației și relatarea Carului sînt subiecte esoterice care au fost transmise oral printre vechii maeștri evrei, însă care nu ne mai sînt la îndemînă; este interzis, continuă el, să folosim materialul aristotelic pentru a explica aceste subiecte, așa cum face Maimonide: vezi Simhah Asaf, *Surse pentru istoria educației în Israel*, Tel-Aviv, 1931, vol. II, pp. 96-97 (ebraică). Vezi de asemenea un text cabalistic din secolul al XIII-lea atribuit lui R. Hai Gaon, unde se consideră că acesta a spus: „Feriți-vă de aceste subiecte și de tagma savanților, nenorocire celui care se sprijină pe disprețul și speculațiile lor, care le calcă pe urme, abandonează secretele profeților și înțelepților copiilor lui Israel, și studiază înțelepciunea filosofică, înțelepciune care are aparența artei magice și a vrăjitoriei [...]." (pasaj citat de R. Isaac din Acra, *Meirat Enayim*, p. 56). Compară expresia „care se sprijină pe disprețul" cu aserțiunea lui R. Isaac din Acra (*ibid.*, p. 37), conform căruia Nahmanide „se sprijinea pe subtila sa pătrundere". Acest text a apărut în mai multe manuscrise în care este atribuit unui anume înțelept marocan, vezi de ex. Manuscris Ierusalim, 1959, fol. 207a.

16 Compară cu *Omilie la Eclesiast* a lui Nahmanide, p. 190, citată *infra* nota 44.

17 Conform *Exode Rabba* 30, 9. Se pare că menționarea lui Onkelos de către Nahmanide în acest context este o încercare de a contracara viziunea mai degrabă pozitivă pe care o avea Maimonide despre acest traducător, pe care îl considera drept o autoritate teologică care susținea propriile sale poziții filosofice, vezi Twersky, *Introduction*, pp. 57-58 și nota 92. Argumentul lui Nahmanide a fost folosit de R. Menase ben Israel în atacul său la adresa psihologiei filosofice, vezi: *Nișmat Hayim*, II, 1, Varșovia, 1876, fol. 29a, și vezi de asemenea R. Elnatan ben Moșe Kalkiș, *Even Sapir*, manuscris Paris BN, 727, fol. 70a; Idel, „Sefiroții de deasupra sefiroților", p. 279.

colecție de materiale cabalistice, care conține de asemenea extrase din lucrările lui R. Ezra, găsim pasajul următor, chiar înainte de celebra scrisoare pe care Isaac cel Orb a adresat-o lui Nahmanide și lui R. Iona Gerondi:

„Iar în ce privește expresia: „Cînd a fost creat pămîntul", care este motivul respingerii de către Maimonide a lui R. Eliezer cel Mare, am înțeles în numele maestrului meu – Dumnezeu să-l aibe în pază – că se știe că intenția lui R. Eliezer era [legată de] pămîntul de sus, în timp ce [Maimonide] credea că [R. Eliezer] vorbește de pămîntul de jos, și de aceea [Maimonide] se miră că [R. Eliezer zice]: „Din zăpadă" [a fost creat pămîntul], căci din cele patru elemente a fost creat [pămîntul][18]."

Cred că maestrul evocat în acest citat este R. Solomon ben Abraham ibn Adret sau R. Isaac ben Todros, autorul său fiind în consecință unul dintre discipolii săi, probabil R. Șem Tov ibn Gaon. La aproape un secol de la problema pusă de R. Ezra, atitudinea negativă a lui Maimonide față de un text midrașic este încă criticată iar interpretarea cabalistă este propusă ca explicație ce rezolvă perplexitatea lui

[18] Manuscris Vatican, 202, fol. 59a; manuscris Harvard, Houghton, 58, fol. 108b. Acest pasaj se găsește în manuscrisul de la Vatican chiar înaintea faimoasei epistole a lui R. Isaac cel Orb, tipărită de Scholem în „Un nou document", pp. 143-144. Cele două manuscrise citate anterior conțin un material cabalistic adunat în cercul lui R. Solomon ben Adret, în aparență de către R. Șem Tov ibn Gaon, iar maestrul la care face referință este R. Isaac ben Todros. Se pare că acesta din urmă este adevăratul autor al acestei interpretări a pasajului midrașic. Ea nu apare nici în operele lui R. Ezra (compară cu remarcile sale referitoare la concepția lui Maimonide despre acest subiect din al său *Responsum* publicat de Scholem, „Un nou document", pp. 157-158 sau cu comentariul la Cîntarea Cîntărilor, *Kitve Ramban*, II, p. 494), nici în *Șaar Ha-Razim* a lui R. Todros ha-Levi Abulafia unde, o dată în plus, Maimonide este criticat (manuscris New York, JTS, Mic, 1887, fol. 47ab). Este demn de menționat că și Nahmanide respinge concepția lui Maimonide, dînd cu toate acestea o explicație de tip filosofic, fără a face aluzie la o înțelegere esoterică a cabalei în midrașul în discuție (vezi comentariul său la Geneza 1,8) și compară de asemenea cu *Sefer ha-Zikaron* a lui R. Yom Tov Așvili, pp. 51-52, unde se referă la pozițiile filosofice ale lui R. Samuel ibn Tibbon și ale lui R. Iacob Anatoli. Compară și cu discutarea de către R. Simeon Labi a criticii lui Maimonide la acest midraș în al său *Ketem Paz*, Djerba, 1940, fol. 42c.

Maimonide. R. Eliezer nu a descris formarea lumii terestre, așa cum credea Maimonide, ci procesul petrecut în lumea superioară, în care o *sefira* „feminină”, Binah sau Malkut, a fost emanat din „zăpadă”, probabil o referință la cea mai înaltă *sefira* – Keter – sau eventual la o *sefira* inferioară.

Cele două caracteristici ale vechiului esoterism evreiesc: transmiterea secretelor exclusiv credincioșilor de origine evreiască, ca și defăimarea științei filosofilor, incluzîndu-l pe Aristotel, sînt aluzii clare la concepția total diferită pe care Maimonide o avea asupra acelorași probleme. Conținutul tradițiilor evreiești nu poate trece în mîinile ne-evreilor, ceea ce reprezintă o referință polemică la adresa afirmației adoptate de exemplu de R. Samuel ibn Tibbon, conform căruia o doctrină evreiască antică a fost pierdută de evrei, dar a supraviețuit în rîndul străinilor[19].

Merită să se facă o comparație între această respingere tacită, dar lipsită de echivoc, a interpretărilor lui Maimonide în privința a *maase Bereșit* și a *maase Merkaba*, și cea datorată unui cabalist anonim. La sfîrșitul comentariului lui R. David ben Iehuda he-Hasid asupra a *maase Bereșit*, ale cărui detalii nu pot fi examinate în acest context, un copist remarcă pe bună dreptate:

„[...] cea mai mare parte a discuțiilor acestui autor sînt cele ale lui Maimonide din *Sefer ha-Mada*, autorul a copiat tot ceea ce, potrivit părerii sale, este adevărat conform cabalei adevărate, iar tot ceea ce nu era în acord cu cabala, cum ar fi cele referitoare la semnificația lui „Să facem omul după chipul nostru”, și multe alte subiecte similare, le-a lăsat deoparte, lucru pentru care fără îndoială că trebuie să-i fim recunoscători[20].”

---

19 Vezi tratarea acestei teme de către școala maimonideană la A. Ravitzky, *Gîndirea lui R. Zerahya ben Isaac b. Șealtiel Hen și filosofia maimonidiano-tibboniană în secolul al XIII-lea*, teză de doctorat, Ierusalim, 1977, pp. 51-57 (ebraică), idem, „Samuel ibn Tibbon și *Ghidul*”, p. 116 (ebraică). Este foarte important de subliniat în acest context că Nahmanide nu a acceptat această concepție și chiar a evidențiat faptul că rămășițele vechiului esoterism evreiesc au fost respinse de către filosofi, vezi Idel, „We have no Kabbalistic Tradition”, pp. 61-62.

20 Manuscris Oxford-Bodleiană, 1911, fol. 174b.

Deși copistul exprimă o atitudine mai degrabă liberală față de schema cosmologică a lui Maimonide din *Sefer ha-Mada*, linia de demarcație este evidentă: numai tradiția cabalistică poate furniza o legitimare oricărei materii speculative posibile, care altfel ar trebui considerată neglijabilă. Trebuie remarcat că singurul punct menționat explicit este semnificația termenului „Adam" în gîndirea maimonidiană, unde este identificat cu „intelectul"[21], semnificație respinsă fățiș din cauza concepției antropomorfice a lui R. David, care constituie unul dintre secretele cele mai ascunse din sistemul său cabalistic[22].

Se pare că reacția deținătorilor tradițiilor esoterice ce aveau în vedere *maase Bereșit* a fost promptă: comentariile cabalistice la *maase Bereșit* au format un gen literar al cabalei antice[23], la care au contribuit R.

---

[21] Vezi A. Ravitzky, „Samuel ibn Tibbon et le *Guide*" (Samuel ibn Tibbon și *Ghidul*), pp. 103-108.

[22] Vezi Idel, „Imaginea omului deasupra sefiroților", *Daat*, vol. 4, 1980, pp. 41-55 (ebraică), tradusă în franceză în *Pardès* 8, 1988.

[23] Vezi Gottlieb, *Studies*, pp. 59-87. Vezi și caracterizarea făcută de R. Șem Tov ibn Gaon scrierilor lui R. Ezra și R. Azriel: „Ei au explicat astfel *maase Bereșit* și *maase Merkaba* plecînd de la ceea ce au primit din gura lui Rav, hasidul Sagui Nahor, binecuvîntată fie memoria sa", *Bade ha-Aron*, manuscris Paris BN, 840, fol. 15a. Compară cu comentariul lui R. Ezra asupra *Haggada*, manuscris Vatican, 294, fol. 44b: „Pînă acum am redactat începuturile de capitole la *maase Merkaba*". Vezi și afirmația lui Joseph Gikatila, conform căruia sensul lui *maase Merkaba* a fost transmis începînd de la revelația sinaitică și pînă la R. Isaac cel Orb: „Există o tradiție în mîinile noastre asupra faptului că înțelepții au transmis tradiția (*kabala*) lui *maase Merkaba* de la Sinai pînă la stîlpul drept, hasidul R. Isaac Sagui Nahor, fiul sfîntului R. Abraham [...]". Vezi al său *Comentariu la Haggada*, tipărit la sfîrșitul lui *Sefer ha-Nefeș ha-Hakama* a lui R. Moise din Leon, Bâle, 1608, fol. 11b, 1. Trebuie precizat că doar mult mai tîrziu, în a doua jumătate a secolului al XIII-lea, asistăm la o înflorire a comentariilor cabaliste la *maase Merkaba*. Să observăm că unul dintre primii comentatori ai *maase Merkaba*, R. Isaac ben Iacob ha-Cohen, care se prezintă ca fiind un discipol al lui Maimonide, ne asigură imediat după aceasta că interpretarea lui provine de la vechile tradiții, transmise oral de către asceți și înțelepți. El afirmă că trebuie să-și reveleze tradiția cabalistă, deoarece nici un filosof nu a dezvoltat remarcile aluzive ale lui Maimonide asupra motivului lui *Merkaba*, vezi G. Scholem, „Comentariul lui R. Isaac asupra carului lui Ezechiel", *Tarbiz*, II, 1931, p. 194 (ebraică). Prefer să nu reacționez în detaliu contra remarcii lui Scholem (*ibid.*, p. 204, n. 2), ce are în vedere atitudinea pozitivă a primilor cabaliști față

Isaac cel Orb, R. Ezra din Gerona, R. Așer ben David, R. Iacob ben Șeșet și R. Iosif ben Samuel. Un alt subiect neglijat intenționat de către Maimonide este *Sefer Yețira*, lucrare care a devenit o carte clasică a cabalei inițiale, iar numeroasele comentarii scrise de cabaliști sînt o mărturie evidentă a intenției autorilor lor ce urmăreau să își formuleze propriile interpretări mistice la *maase Bereșit*. În contrast cu identificarea făcută de Maimonide între *maase Bereșit* și știința naturii, cabaliștii considerau că aceasta trata despre procese cosmogonice intradivine și, făcînd asta, ei își afirmau tradițiile ca opunîndu-se inovațiilor lui Maimonide. Nu mai puțin critice au fost remarcile unor cabaliști de tipul lui R. Yom Tov Așvili și R. Iosif Caro ce aveau în vedere interpretarea dată de Maimonide la *maase Merkaba* ca făcînd referire la metafizică[24]. Caracterul novator al *Ghidului rătăciților* a lui Maimonide a fost pus în evidență de către unul dintre primii cabaliști, poetul R. Meșulam Dapiera în versul: „Cartea ta aduce înnoiri care n-au fost nici scrise în *Haggada*, nici [măcar] menționate [acolo]"[25].

de Maimonide! Această explicație a apariției literaturii cabalistice despre *maase Bereșit* diferă de ipoteza lui Scholem, conform căruia interesul cabaliștilor față de procesul Genezei a fost motivat de căutarea unei „scări de ascensiune" ce urmărea să permită salvarea individuală a primilor mistici. Vezi cartea sa *The Messianic Idea in Judaism*, New York, 1972, pp. 38-39. În măsura în care această concepție este valabilă, ea demonstrează impactul neoplatonismului asupra cabalei antice: conform M. Idel, „Diferite tipuri de acte salvatoare în Evul Mediu", în Z. Barash (ed.), *Mesianism și eshatologie*, Ierusalim, 1983, p. 273 (ebraică).

24 Vezi I. Twersky, „Some Non-Halakhic Aspects of the Mishneh Torah", în A. Altmann (ed.), *Jewish Medieval and Renaissance Studies*, Cambridge, Mass., 1967, pp. 112-113; J. Katz, „Halaha și cabala ca subiecte de studiu în competiție", *Daat*, vol. 7, 1981, p. 42 (ebraică); Z. Harvey, „Elemente cabalistice în *Lumina Domnului* de Crescas", *Jerusalem Studies in Jewish Thought*, vol. II, 1982/3, pp. 82-84 (ebraică).

25 H. Brody, „Poemele lui R. Meșulam ben Salomon Dapierra", *Yediot ha-Makon le-Heker ha-Șirah ha-Ivrit*, vol. IV, Berlin-Ierusalim, 1938, p. 100 și vezi de asemenea *ibid.*, p. 39: „*Ghid al rătăciților*, să-ți tacă gura, aceste lucruri nu le-am mai auzit niciodată, nelegiuirea și-o arată cei care spun că Scriptura este alegorie, iar profeția este de domeniul visului". Compară de asemenea cu epistola lui R. Solomon ben Abraham de Montpellier din timpul primei controverse asupra operelor lui Maimonide: „I-am auzit pe unii din mai tinerii și mai vîrstnicii care răspîndesc vorbe noi de puțină vreme; nu

Se pare că sentimentul că marele teolog a încercat să inventeze o alternativă la esoterismul antic se ascunde și în spatele celebrului pasaj al lui Nahmanide din introducerea la al său *Comentariu la Tora*[26]: „Spusele mele nu vor fi în nici un fel înțelese sau cunoscute prin vreun raționament sau contemplație, ci numai de la gura unui cabalist înțelept [vorbitor] la urechea unui ascultător luminat. Raționarea pe marginea lor este o nebunie". Totuși, de-abia mai tîrziu un cabalist va enunța ceea ce cred că reprezintă atitudinea cabalistică fundamentală față de Maimonide. În introducerea sa la *Tolaat Yaakov* (Viermele lui Iacob), R. Meir ibn Gabbay întreabă în mod ironic[27]:

„Ce anume l-a determinat pe Rabbi [Maimonide] să considere în mod rațional [conținutul] *sitre Tora*? – Goliciunea sa [ignoranța sa] față de adevărata tradiție transmisă elitei, care este începutul cunoașterii Creatorului nostru, binecuvîntat fie el, și al slujirii sale, și de asemenea vocația [lui Maimonide] față de știința străină, rivala lui Sarah, care se comportă arbitrar."

Conform acestui cabalist, necunoașterea totală a doctrinei esoterice l-a condus pe Maimonide la încercarea aventuroasă de a descrie *sitre Tora*

---

părinții lor i-au învățat, ei apucă pe un drum care nu este unul bun urmîndu-și gîndul lor, cu scopul de a distruge tradiția și de a găsi alegorii în cuvintele Torei, pentru a transforma în parabolă și abur *maase Bereșit* și istoria lui Cain și Abel" (*Kevuțat Ketavim*, Ed. Halberstam, Bamberg, 1875, p. 51). Potrivit contextului, este evident că Maimonide este implicat în această orientare intelectuală.

26 Ed. Chavel, p. 8. Asupra înțelegerii secretelor cabalei în gîndirea lui Nahmanide, vezi Idel, „We have no Kabbalistic Tradition", pp. 59-60. Compară și cu critica pe care i-o face lui Maimonide R. Iosif ben Todros Abulafia, apărător al cabalei, care este pentru el pur și simplu „tradiția" în opoziție cu *sevarah* (rațiunea); cf. Silver, *The Maimonidean Criticism*, p. 181 și cea a fratelui său, R. Meir; cf. Septimus, *Hispano-Jewish Culture*, p. 58.

27 *Tolaat Yaakov*, Jerusalim, n.d., fol. 3b. Asupra criticii la adresa lui Maimonide făcută de Ibn Gabbay, în general, vezi R. Goetschel, *Meïr ibn Gabbay. Le discours de la Kabbale espagnole*, Louvain, 1981, pp. 59-65 și de asemenea al său *Avodat ha-Kodeș*, III, cap. 11, Ierusalim, 1973, fol. 70b: „Rav autorul *Ghidului* are la adresa acestui midraș idei ciudate, cum că este interzis celor care au primit Tora să o atribuie sfinților înțelepți ai Israelului și că trebuie să i-o atribuie doar lui singur; credincioșii știu că acestea sînt propriile sale cuvinte".

ca subiecte filosofice[28]. Dacă Maimonide ar fi avut cunoștință, mai tîrziu, de tradiția cabalistică, și-ar fi schimbat maniera de a gîndi[29]. În consecință, divulgarea tradiției autentice este cel mai bun antidot la eroarea intelectuală a lui Maimonide, deoarece ea ar fi putut să-l convingă chiar pe maestrul în persoană.

Un cabalist anonim, care după toate aparențele a compus un scurt tratat[30] în secolul al XV-lea, arată că a ajuns să-și aștearnă în scris concepțiile despre cabală cu scopul „de a vedea că, în absența sfintei cabale, nici un înțelept nu are posibilitatea de a cunoaște ceva adevărat cu privire la credința noastră pură și sfîntă, nici Maimonide, nici Abraham ibn Ezra, și nici un alt înțelept care [speculează] pe baza intelectului dobîndit"[31]. Rezumînd discuția anterioară: Maimonide a ignorat în mod intenționat interpretarea mistică a relatării Creației și a relatării Carului, propunînd în locul acestora o explicație de orientare filosofică. În cazul lui *Șiur Koma*, atitudinea lui Maimonide a fost negativă fără urmă de echivoc. Dintre primii cabaliști, unii au reacționat imediat împotriva atitudinii raționaliste și au formulat tradițiile esoterice, care probabil că deja le erau la îndemînă, ca fiind opuse concepției lui Maimonide. Alții l-au criticat fără să rupă vălul esoterismului ce le înconjura discursul, cum a fost cazul lui Nahmanide[32].

---

[28] Compară cu afirmația lui R. Iacob ben Iacob ha-Cohen, privind folosirea de către R. Abraham ibn Ezra a rațiunii și reflecției sale (*daato usevato*) atunci cînd vorbește de *Șiur Koma*, ceea ce are drept consecință, pentru acest cabalist, ratarea semnificației esențiale a acestui subiect; conform textului publicat în Idel, „Sefiroții de deasupra sefiroților", p. 250.

[29] Se pare că, în epoca la care acest autor își compunea prima sa lucrare, nu cunoștea legenda despre convertirea lui Maimonide la cabală, în ultimele zile ale vieții ale sale; Ibn Gabbay însuși se referă la o astfel de tradiție în al său tîrziu *Avodat ha-Kodeș*, II, cap. 13, fol. 33b. Scholem, „Mi-hoker li-Mekubal", pp. 95 și urm.

[30] Manuscris Berlin, 193 (Qu. 833), fol. 88ab; manuscris New York, JTS, fol. 23b.

[31] Relația dintre intelectul dobîndit și filosofie, pe de o parte și dintre intelectul emanat și cabală, pe de altă parte, va fi discutată în detaliu în alt loc. Pentru moment, vezi textul lui Abulafia, *Sitre Tora*, manuscris Paris BN, 774, fol. 117b (*infra* n. 125), și de asemenea părerile lui R. Moise din Burgos, ale lui R. Iosua ibn Șuaib etc.

[32] Despre esoterismul său, opus înclinației relative către exoterism în cazul altor cabaliști geronezi, vezi Idel, „We have no Kabbalistic Tradition", pp. 52 și urm. O ipoteză ar

După părerea mea, divergențele între punctul de vedere al lui Maimonide asupra *maase Bereșit* și *maase Merkaba* și înțelegerea cabalistică a acestor subiecte au avut o repercusiune importantă asupra unei alte probleme centrale: pentru cabaliști, comandamentele sînt legate de entitățile superioare, de *Sefiroți*, care au apărut de-a lungul unei serii de procese numite *maase Bereșit* și *maase Merkaba* și depind de aceștia. Pare rezonabil să presupunem că primii cabaliști cunoscuți aveau deja o înțelegere holistică atît asupra teosofiei sefirotice cît și asupra rațiunii comandamentelor. Astfel, orice discreditare la adresa structurii teosofice, cum este cea subiacentă din interpretarea filosofică a relatării Creației și a relatării Carului, erau privite ca o devalorizare a semnificației secrete a comandamentelor.

Interdependența celor două subiecte a fost evocată deja de R. Ezra din Gerona[33]: „A cincea întrebare are în vedere rațiunile Torei în măsura în care ele sînt legate de *maase Bereșit*[34] și de *maase Merkaba*". Expresia

merita un examen mai detaliat: posibilitatea faptului că acei cabaliști care și-au expus în mod public concepțiile cabalistice, și care au fost criticați din acest motiv de Isaac cel Orb, au făcut-o în timp ce interveneau în controversa maimonideană; vezi Scholem, „Un nou document", pp. 143-146.

[33] Vezi Scholem, „Un nou document", p. 159. Compară cu concepția lui R. Ezra din al său *Commentaire sur le Cantique des Cantiques*, ed. Chavel, *Kitvé Ramban*, Ierusalim, 1964, vol. II, p. 496: „Trebuie să ni se explice, după obiceiul nostru de ce dimensiune ține fiecare comandament". Vezi și exemplele raportate de Tishby, *Mișnat ha-Zohar*, vol. II, pp. 431-432. Această concepție globală despre comandamente ca reprezentînd contrapartea activă a structurii divine superioare merge împotriva tezei lui J. Dan (n. 7 *supra*), pp. 87, 107-110, care crede că problema specială a rugăciunii i-a determinat pe primii cabaliști să conceapă structurile intermediare, care îi permit celui care se roagă să se adreseze unei entități personale. Vezi și răspunsul lui L. Kaplan, *ibid.*, pp. 122-123, 126-127.

[34] Compară cu comentariul lui Nahmanide la Levitic, 19, 19, ed. Chavel, p. 121: „Cel ce amestecă speciile vegetale, a căror unire e interzisă, neagă și amestecă *maase Bereșit*". Vezi și versiunea propusă de R. Iosua ibn Șuaib a formulei lui R. Ezra cu privire la uniunile sexuale interzise (*arayot*): „După calea cabalei acesta este unul dintre secretele Torei [...] principiul este că oricine se culcă cu vreuna dintre persoanele interzise neagă *maase Bereșit*", *Derașot*, Cracovia, 1573, fol. 51a și *infra* n. 36, citatul din *Igheret ha-Kodeș*, p. 326.

utilizată de R. Ezra, „*taame Tora*", desemnează în mod explicit rațiunile comandamentelor enumerate imediat după aceea. Relația strînsă dintre comandamente și *maase Merkaba* este binecunoscută printre cabaliștii de la sfîrșitul secolului al XIII-lea, care, se pare, nu fac decît să prelungească concepțiile anterioare. Conform cărții anonime[35] *Igheret ha-Kodeș*[36]:

„Unirea [dintre bărbat și femeie] este un subiect foarte elevat atunci cînd este realizată de o manieră permisă. Acest mare mister este misterul acelor *Merkavot* care erau legate una de alta la fel ca masculul și femela. Dacă ar avea ceva rușinos, Stăpînul lumii n-ar fi putut să poruncească fabricarea lor și fixarea lor pe locul cel mai sfînt și mai pur."

Copulația umană este astfel o cale de *Imitatio Dei*[37] pentru că sizighiile superioare (*Merkavot*) se reflectă asupra nivelului uman. Autorul argumentează explicit împotriva deprecierii actului sexual de către Maimonide, și însăși redactarea acestui tratat, scurt dar extrem de influent, poate fi privită ca fiind motivată de o reacție împotriva perspectivei aristotelice în felul în care aceasta a fost prezentată în *Ghidul rătăciților*.[38] Legătura strînsă dintre comandamente și *Merkaba* de sus este

---

[35] Vezi propoziția lui Shraga Abramson conform căruia R. Ezra din Gerona este autorul acestei scrisori, „Scrisoarea despre sfințenie atribuită lui Nahmanide", *Sinai*, vol 90, 1982, pp. 232-253 (ebraică).

[36] *Kitvé Ramban*, ed. Chavel, vol. II, p. 324. Vezi și p. 326: „În acest fel, unirea dintre bărbat și femeia sa, atunci cînd ea este permisă, este secretul construirii lumii și a populării sale, prin ea devenim asociați cu cel Sfînt, binecuvîntat fie el, în *maase Bereșit*". Despre antichitatea misticii sexuale în sursele ebraice, vezi M. Idel, „Métaphores et pratiques sexuelles dans la cabale", în traducerea franceză a *Scrisorii despre sfințenie* de către C. Mopsik, Ed. Verdier, Lagrasse, 1986, pp. 329-358.

[37] Vezi p. 322.

[38] Vezi p. 325: „Se știe că dacă nu ar implica o mare sfințenie, unirea [sexuală] n-ar fi numită „cunoaștere", nu se întîmplă cum crede și gîndește Rav R. Moise, binecuvîntată fie memoria sa, în *Ghidul rătăciților*, atunci cînd îl laudă pe Aristotel pentru că a zis: simțul atingerii este o rușine pentru noi. Departe de asta, departe de asta, lucrurile nu stau cum spune grecul, deoarece există în spusa sa o urmă imperceptibilă de erezie" (vezi *Ghidul*, II, 32). Despre concepția lui Maimonide privind sexul în general, vezi Twersky, *Introduction*, p. 464. Nu se poate susține teza lui M. Harris, conform căreia epistola a fost compusă împotriva aversiunii gnostice față de sex, nici afirmația sa conform căreia cabala ar corespunde metafizicii, vezi „Marriage

evidentă la R. Solomon ben Abraham ibn Adret[39]: „Acesta este subiectul din *Merkaba*: lucrurile la care se face aluzie în comandamente sînt *maase Merkaba*". Aceasta este și opinia lui R. Menahem Recanati care afirmă, în introducerea la al său *Comentariu asupra rațiunilor comandamentelor*[40]: „Comandamentele depind de *Merkaba* de sus [...] fiecare comandament, fără excepție, depinde de o parte din *Merkaba*".

Această corelație între comandamente și *Merkaba* are profunde implicații teurgice: există mai mult decît o simplă corespondență structurală între *Merkaba* de sus, adică *Adam Eliyon* (Omul superior)[41] sau domeniul sefirotic și cele 613 comandamente. Acestea din urmă sînt

---

as Metaphysics, a Study of the *Iggeret ha-Kodesh*", *HUCA*, vol. 33, 1962, pp. 197-220. Compară și cu J. Dan, „Introducerea lui Rabad la *Sefer Baale ha-Nefeș*", *Sinai*, vol. 77, 1975, pp. 143-145 (ebraică), care afirmă că R. Abraham ben David a reacționat împotriva concepțiilor aristotelice atunci cînd și-a scris tratatul despre problemele sexuale. Aș dori să adaug că în introducerea lui R. Abraham au rămas destule aluzii nedetectate la adresa concepțiilor cabalistice, ceea ce ar merita un studiu separat.

[39] Vezi Ibn Adret, „*He'arah be-'inyan ma'aseh ha-Mițvot*" în Fromkin, *Seder Amram Gaon*, Ierusalim, 1912, p. 79: „Iată despre ce este vorba în cazul *Merkaba*: lucrurile la care se face aluzie în comandamente, ele sînt *maase Merkaba*". Compară cu înțelegerea discipolului său asupra detaliilor materiale referitoare la serviciul din Templu, ca aluzii la „*Merkaba* de sus"; vezi C.Y. Horowitz, „An Unpublished Sermon of R. Joshua ibn Shu'eb", în Twersky (ed.), *Studies in Medieval Jewish History and Literature*, Cambridge, Mass., 1979, pp. 267, 1, 44-46, 61; 269, 1, 115-119; și vezi deja Nahmanide, *Commentaire sur l'Exode*, 25, 21. Vezi de asemenea R. Iona Gerondi, *Șaare ha-Avodah*, Bené Beraq, 1967, p. 58.

[40] Ed. Lieberman, Londra, 1961, fol. 3a. Despre sursele acestei concepții și textul său, vezi M. Idel, „Concepția asupra Torei în literatura Heikalot și în cabală" (n. 11 *supra*), pp. 68-69.

[41] Sau uneori, *Șiur Koma*; primii cabaliști au ezitat adesea să dezvolte structura antropomorfică a sefiroților superiori. După R. Meșulam Dapiera, maeștrii săi, cabaliștii geronezi, „cunoșteau mărimea Creatorului lor, însă nu vorbeau despre ea de teama ereticilor", Brody (n. 25, *supra*), p. 104, compară cu p. 102. Vezi și Idel, „We have no Kabbalistic Tradition", p. 72, n. 74 (Silver, în *Maimonidean Criticism*, p. 191, a înțeles eronat aceste rînduri). Despre antropomorfismul primilor cabaliști, care a fost serios periclitat de critica acerbă a lui Maimonide împotriva lui *Șiur Koma*, vezi Idel, „Sefiroții de deasupra sefiroților" și „Imaginea unui om deasupra sefiroților" (n. 22 *supra*), pp. 41-55.

concepute drept instrumente ale puterii pe care o au cabaliștii de a influența divinitatea, ca practici teurgice ce constituie însuși nucleul curentului principal al cabalei. Această înțelegere teurgică a comandamentelor a fost periclitată de concepția maimonidiană istorico-rațională asupra comandamentelor. Iată motivul pentru care aproape toți cabaliștii și-au manifestat reticența în fața concepției lui Maimonide asupra comandamentelor. Această rezervă este evidentă în *Comentariu la Pentateuh* al lui Nahmanide[42] și aș dori să citez aici o remarcă semnificativă a acestui autor care tratează problema comandamentelor legate de *Șemitot* și de *Yovel*[43] însă care este valabilă pentru înțelegerea rațiunilor comandamentelor în general[44]:

„Nimeni nu poate înțelege numai prin propria sa rațiune natura acestor subiecte, precum și a altora asemănătoare lor, ci doar prin intermediul tradiției [cabalistice], lucru valabil și pentru Tora, căci acela care ascultă rațiunile comandamentelor prin intermediul tradiției [cabalistice], așa cum trebuie, este cel care primește din gura unuia ceea ce acesta a primit încă de la Moise maestrul nostru, [care le-a primit] din gura lui Dumnezeu."

Așadar, rațiunile comandamentelor fac parte pe deplin din tradiția esoterică, în care, după indicațiile sale implicite, era inițiat Nahmanide. Această concepție a găsit o expresie convingătoare în *Tolaat Yaakov* al lui R. Meir ibn Gabbay[45]:

---

42 Vezi de exemplu Comentariul său la Pentateuh, ed. Chavel, vol. I, p. 43; vol. III, pp. 97, 101 și n. 63 *infra*.

43 Micul și marele jubileu.

44 *Omilie la Eclesiast*, ed. Chavel, *Kitvé Ramban*, Ierusalim, 1964, vol I, p. 190. Compară cu remarca lui Nahmanide, publicată cu puțin înainte (p. 189): „Însă eu nu cred decît în cuvîntul maeștrilor noștri, căci în domeniul unor astfel de probleme, știința învățatului nu poate face nimic datorită raționamentelor oarecare". Nahmanide se referă aici la interpretarea lui Maimonide a psalmului 104, versetul 5, din *Ghid*, II, 28. Vezi de asemenea pasajul din *Torat ha-Șem Temima*, p. 155 (citat *supra*, n. 15) și p. 162; compară cu ceea ce spune R. Solomon ben Abraham Ibn Adret, *Responsa*, I, n. 94 și cu R. Todros Abulafia, *Oțar ha-Kavod*, fol. 25a.

45 Fol. 3a. Deși Maimonide nu este menționat explicit, o comparație a acestui text cu cel citat mai sus (n. 27) ajunge pentru a demonstra că cele două texte vorbesc despre

„Nu te lăsa amăgit de cei care inventează în mod arbitrar rațiuni pentru comandamente, ci fii atent la faptul că, în cazul tuturor celor care nu au primit *sitre Tora* (secretele Torei) de la maeștrii săi și doresc să le examineze rațional, actul lor este comparabil cu o interpretare ilegală a Torei."

Atitudinea lui Nahmanide față de concepția maimonidiană asupra comandamentelor a fost dominantă printre cabaliști[46], incluzîndu-l aici, de exemplu, pe cel mai mare avocat al lui Maimonide, R. Yom Tov Așvili; acesta a fost constrîns să presupună că Maimonide însuși nu ar fi fost convins că ar fi descoperit semnificația reală a comandamentelor[47]:

„Spun că tradiția veritabilă [cabalistică] despre problema sacrificiului, care era în mîinile lui Rabbi [Nahmanide], este adevărata tradiție, iar analiza rațională a lui Rabbi [autorul] *Ghidului rătăciților*, pare foarte neconvingătoare [...]. În ce privește rațiunea [sacrificiului] și multe alte rațiuni ale comandamentelor – în opinia mea – Rabbi, [autorul] Ghidului rătăciților nu le-a scris din cauza credinței sale că era vorba de rațiunea esențială a comandamentelor, ci pentru că dorea să ofere o explicație de așa natură încît chiar și oamenii de rînd să poată răspunde necredincioșilor cu ajutorul ei, folosind argumente oricît de puțin inteligente."

---

aceeași persoană. Vezi de asemenea *Sefer Emunat Hakamin* de Aviad Sar Șalom Basilea, Mantua, 1730, fol. 19b, unde „invențiile" lui Maimonide sînt investigate amănunțit.

46 Vezi de exemplu, critica lui R. Meșulam Dapiera referitoare la rațiunile comandamentelor date de către Maimonide, rezumate de Silver, *Maimonidean Criticism*, pp. 187-188, 195.

47 *Sefer ha-Zikaron*, ed. K. Kahana, Ierusalim, 1982, pp. 73-74. Compară și cu R. Iuda Arieh din Modena, *Ari Nohem*, p. 23 și cu Twersky, *Introduction*, pp. 401-403; textul lui Iosif Așkenazi publicat în articolul lui Scholem, „Noi informații despre R. Iosif Așkenazi, „Tanna" din Safed, *Tarbiz*, vol. 28, 1959, p. 210 (ebraică) și, în alt context, *Ghinat Egoz* al lui R. Iosif Gikatila, Hanau, 1615, fol. 15a și încă *Emunat Hakamin* al lui Basilea, Mantua, 1730, fol. 19b; pentru acesta din urmă, expunerea de către Maimonide a motivelor rațiunilor comandamentelor sau a *maase Merkaba* nu era considerată de autorul lor ca fiind exhaustivă, iar mai multe din ele, se pare, cele mai profunde, nu apar în *Ghid*. Aceasta este și linia de apărare adoptată de Solomon Maimon în al său *Heșek Șlomo*, vezi Idel, „Perceptions of Kabbalah", § II.

În gîndirea lui R. Yom Tov Așvili, rațiunea propusă de Maimonide nu constituia semnificația reală a comandamentului, ci o manevră strategică destinată să-l înarmeze pe omul de rînd împotriva întrebărilor necredincioșilor. Conform acestui cabalist, adevărata rațiune se găsește la Nahmanide sub forma unei explicații cabalistice[48], în timp ce rațiunea lui Maimonide este în aparență inventată de filosof: „dorea să ofere...".

Această înțelegere a teoriei comandamentelor lui Maimonide ca o inovație[49] a contribuit, fără îndoială, la apariția unui nou gen literar printre primii cabaliști: comentariul asupra *Taame ha-Mițvot* (rațiunile comandamentelor) a unor autori cum este R. Isaac cel Orb[50], R. Ezra din Gerona, R. Azriel din Gerona, R. Iosif Gikatila, R. Moise din Leon, R. Iosif din Hamadan, precum și locul însemnat al interpretării comandamentelor în literatura zoharică, toate acestea constituie o atestare evidentă a imensului efort investit de către cabaliști în scopul de a-și expune propriile concepții despre rolul comandamentelor. Cel puțin unul dintre primii cabaliști l-a criticat pe Maimonide în introducerea comentariului său la *Taame ha-Mițvot*; R. Menahem Recanati arată că filosoful evreu[51]

---

48 Compară cu *Ibid.*, p. 84.

49 Compară cu remarca lui R. Șem Tov ibn Gaon în al său *Migdal Oz* despre *Tefilin*, III, 5: „Sînt surprins că maestrul nostru, binecuvîntată fie memoria sa, atît de prestigios, inițiat în misterele transmise gură către gură a putut să hotărască prin raționament speculativ în privința unor lucruri atît de importante și de misterioase. Chiar și un cabalist convins de faptul că Maimonide a primit pe cale orală tradițiile esoterice știa că acesta adusese lucruri noi prin folosirea facultății sale speculative".

50 Scholem, *Les Origines*, pp. 273-274.

51 Publicat în *Minhat Yehuda* de R. Iuda Hayyat, în *Maareket ha-Elohut*, Mantua, 1558, fol. 35a. Compară și cu R. Isaac de Acra, *Meirat Enayim*, ed. Amos Goldreich, teză de doctorat, Ierusalim, 1982, p. 157: „R. Moșe ben Rabbi Maimon, cu memoria binecuvîntată, în ce privește problema rațiunii sacrificiului din *Ghid*, a încercat să spună ceea ce a spus, lucruri lipsite de orice fundament, așa cum a arătat Nahmanide, binecuvîntată fie memoria sa [...] în orice caz, legat de rațiunile comandamentelor, n-a spus absolut nimic mulțumitor [...]." Vezi și D. Matt, „The Mystic and the Mizwot", ed. A Green, *Jewish Spirituality*, New York, 1988, vol. I, pp. 367-404.

„nu are nici o parte și nici o moștenire în secretele Torei și în secretele înțelepților noștri; ar fi fost mai bine [pentru el] să se ferească a [trata] comandamentele și omiliile[52] [înțelepților noștri], decît să vorbească despre ele, denaturîndu-le semnificația [autentică] și propunînd o rațiune pentru [a le explica], pentru ceea ce pînă și copiii mici cunosc. Uită-te la a treia parte a *Ghidului rătăciților* și vei vedea despre ce este vorba. Iar dacă această înțelepciune este o înțelepciune, află cu adevărat și cu claritate că ea nu este înțelepciunea Torei noastre, deoarece [filosofii evrei] nu cred decît în cele pe care le deduc prin demonstrație logică și interpretează toate *sitre Tora* conform înțelepciunii grecești „iar *Merkaba* plecă și ieși din Egipt"[53]."

Filosofii evrei în general și Maimonide în particular au denaturat concepțiile esoterice tradiționale, interpretîndu-le pe baza filosofiei grecești[54]. Secretele evreilor au fost prezentate ca și cînd ar fi provenit din surse străine, cum ar fi „Egiptul". În plus, *Merkaba* este menționată tot într-un context care tratează în mod evident sensul comandamentelor. Cum am văzut mai sus, Recanati leagă în mod explicit rațiunile comandamentelor de *Merkaba*; avem un exemplu clar al criticii concepției maimonidiene asupra comandamentelor, întemeiată pe respingerea concepției filosofice despre *Merkaba* ca fiind provenită din

---

52 *Derașot*, Recanati folosește acest termen avînd conotația de *Haggada*, în conformitate cu al său *Commentaire sur les raisons des commandements*, ed. C. Lieberman, fol. 72a: „Înțeleptul R. Azriel spune, în explicația despre *derașot* pe care a compus-o asupra tratatului Taanit [...]".

53 Vezi 1 Regi 10, 29.

54 Compară cu afirmația lui Recanati conform căreia elementele legate de cuvintele rugăciunii și de *maase Merkaba* sînt respinse de către filosofi: *Comentariu asupra rugăciunii*, manuscris New York, JTS, 1887, fol. 156b. Imediat după aceea (fol. 157a), îl atacă pe însuși Maimonide. Vezi și *Emunat Hakamin* al lui Basilea, fol. 19b, unde autorul îi atacă pe filosofii care „nu caută decît să studieze cărțile înțelepților națiunilor, filosofia și astronomia, există aici un „*maase Merkaba*" pe care R. Yohanan ben Zakai nu l-a lăsat; este vorba cu adevărat de pierdere și moarte, iar cine vorbește astfel se separă de comunitatea din Exil și nu mai are nimic de-a face cu comandamentele". Încă o dată, interpretarea greșită la *Merkaba* în linie aristotelică are repercusiuni asupra comandamentelor!

surse exterioare. E oare o pură coincidență că vastul corpus al literaturii cabalistice despre *Taame ha-Mițvot* a înflorit în perioada celor o sută de ani ce au urmat încercării lui Maimonide de a propune rațiuni pentru comandamente, rațiuni considerate de cabaliști drept inovații?

Să examinăm o explicație cabalistică asupra unui comandament anume: sacrificiul. Prima mențiune a acestei probleme se află în *Bahir*[55], care consideră că rădăcina *krb*, din care derivă cuvîntul *korban* (sacrificiu), este o referință la efectuarea unificării „formelor sfinte", expresie ce desemnează puterile divine. Este vorba deci despre o explicație în întregime teurgică, ce înțelege activitatea umană – în acest caz sacrificiul – ca fiind capabilă să provoace schimbări în domeniul supranaturalului. Atît de departe cît pot examina studiile moderne, nici un cercetător nu a luat în considerare ideea că această propoziție ar fi putut să fie o reacție sau o invenție anti-maimonidiană. În plus, un autor, Isaac Baer, a presupus că fundalul acestei concepții este unul antic[56]. Doctrina *Bahir*-ului, sau a surselor sale, a fost acceptată de către primii cabaliști[57]; totuși, unul dintre primii cabaliști, R. Ezra din Gerona, își prezentase deja părerea în legătură cu această problemă, în așa măsură încît îi putem recepta cu ușurință tonul polemic[58]:

---

55 Compară cu ediția Margaliot, §108-109.

56 „Serviciul sacrificiului în perioada celui de-al doilea templu", *Sion*, vol. XL, 1975, pp. 142-150, în special p. 150, n. 141 (ebraică).

57 Vezi I. Tishby, *Mișnat ha-Zohar*, vol. II, pp. 196-197; G. Vajda, *Le Commentaire d'Ezra de Gérone sur le Cantique des Cantiques*, Paris, 1969, pp. 381-424.

58 Manuscris Vatican, 294, fol. 39b, citat de Tishby, *ibid.*, p. 196 și al său *Commentaire sur le Cantique des Cantiques*, ed Chavel, *Kitvé Ramban*, II, p. 481. Vezi și afirmația lui R. Iuda ben Yakar în al său *Comentariu asupra rugăciunilor*, Ierusalim, 1979, II, p. 25: „[...] Studiind Haggada o vei înțelege, pentru că în ea, în mai multe locuri, există secrete ale secretelor, o [*haggada*] dezvăluie un pic aici, o alta un pic acolo, și atunci vei înțelege". Compară și cu R. Todros Abulafia, în *Oțar ha-Kavod*, fol. 25b: „Pe drumul adevărului, după dreapta cabală și după explicațiile maeștrilor noștri – de memorie binecuvîntată – împrăștiate și risipite, care vorbesc cu înțelepciune, inteligență și cunoaștere". Vezi și epistola lui R. Abraham Abulafia, *Șeva Netivot ha-Tora*, în A. Jellinek, *Philosophie und Kabbala*, Leipzig, 1854, I, p. 8: „Deja s-a revelat oricărui om inteligent că [*derașot* și *haggada*] sînt tabernacolele misterelor Torei și adăposturile [corturile] secretelor profeției".

„Trebuie să cunoști rațiunea sacrificiului oferit de Adam cînd încă nu exista idolatrie. Această rațiune este cunoscută din cuvintele învățătorilor noștri, este împrăștiată printre zicerile din Talmud, pe care le voi grupa[59] și le voi semăna aici."

Așa cum a observat pe bună dreptate Tishby, R. Ezra încearcă să contrazică concepția despre sacrificiu a lui Maimonide, pentru care sacrificiul era condiționat de existența idolatriei în aria geografică în care trăia poporul evreu[60]. Totuși, Tishby înțelege explicațiile cabalistice ca pe niște încercări de respingere și de contrazicere a explicațiilor raționale, oferind un nou model referitor la semnificația sacramentală a sacrificiului[61]. R. Ezra, cu toate acestea, arată el însuși că explicația sa se găsește deja în cuvintele înțelepților[62]. Sursele folosite în continuare de cabalist sînt *Bahirul* și sentințele din Midraș. Prin urmare, el are dreptate atunci cînd spune că „grupează" materialele existente în textele clasice, cu scopul de a invalida concepția lui Maimonide. Remarca sa polemică implică și cauza acțiunii sale: el a adunat pasajele care l-au ajutat să prezinte doctrina teurgică autentică aflată în sursele demne de încredere, opuse concepției lui Maimonide. Mai dure sînt criticile lui Nahmanide[63]

---

[59] Conform unui alt manuscris (Vatican 441, fol. 27a) textul sună: „le voi aduna aici". Vezi Tishby, *Studies in Kabbalah and its Branches*, Ierusalim, 1982, vol. I, p. 31. Vezi și discuția lui Tishby, pp. 32-34, asupra înțelegerii de către R. Ezra a midrașimurilor ca fiind conținătoare a unor motive esoterice.

[60] Vezi Tishby, *ibid.*, pp. 195-196.

[61] *Ibid.*, pp. 196-197.

[62] Vezi manuscris Vatican, 294, fol. 39b-40b, unde citează *verbatim Bahirul* și *Midraș Rabba* despre Cîntarea Cîntărilor și Numeri, pe problema rațiunilor sacrificiilor. Tishby (*supra* n. 59) nu discută aceste surse care au alimentat concepția lui R. Ezra.

[63] Vezi comentariul său la Geneza, 4,4: „Acei oameni [Cain și Abel] au înțeles un mare secret referitor la sacrificii și ofrande, la fel cum Noe și maeștrii noștri, binecuvîntată fie memoria lor, au spus (în *Hulin* 60a), că și primul om a sacrificat un taur. Aceasta va închide gurile celor care glumesc despre rațiunile sacrificiilor și voi face aluzie la un principiu important în această privință". Compară de asemenea cu comentariul său la Levitic, 1, 9 și vezi A. Funkenstein, „Nahmanides' Symbolical Reading of History", ed. J. Dan, F. Talmage, *Studies in Jewish Mysticism*, Cambridge, Mass., 1982, p. 146, n. 20, care arată modul în care concepția lui Nahmanide despre sacrificiu este enunțată în opoziție cu cea a lui Maimonide.

și ale lui R. Todros ha-Levi Abulafia[64]; acesta din urmă afirmă brutal, după ce a expus rațiunea cabalistică a sacrificiului:

„Iată aici o dovadă clară și o rațiune valabilă pentru a umple cu pietre gura aroganților și a celor care inventează arbitrar rațiuni pentru comandamente, cum a fost acel mare om în Tora și în înțelepciune care scria: „[...] rațiunea sacrificiului este că [evreii] erau obișnuiți să aducă sacrificii idolilor [...]". Dovada [contrară] este că Adam a oferit un sacrificiu; ce fel de idolatrie putea să existe în vremea lui?"

Așadar, primii cabaliști nu au inventat doctrina teurgică a sacrificiului pe care au propus-o împotriva explicației istorice a lui Maimonide; ei n-au făcut decît să elaboreze o concepție preexistentă și să furnizeze formulări mai detaliate, menținînd totodată controversa pe care erau obligați s-o poarte împotriva considerațiilor filosofice.

Este necesar să rezumăm teza pe care am încercat să o avansez pînă acum: apariția istorică a textelor cabalistice în Provence și în Spania este parțial un răspuns dat de teologii evrei, aflați în posesia mai vechilor tradiții esoterice, la afirmația lui Maimonide conform căreia esoterismul evreiesc este constituit din adevăruri raționale. În opinia mea, cu greu poate fi socotit accidental faptul că primul cabalist din istorie, R. Abraham ben David, era în același timp un critic al lui Maimonide. Operele sistematice ale lui Maimonide, care presupun că tradițiile esoterice evreiești au fost pierdute și că el le-a redescoperit, i-au obligat pe cabaliști să cristalizeze elementele tradițiilor esoterice pe care le cunoșteau și să le reformuleze într-un sistem mai coerent. Acest sistem, care este în general o interpretare teosofico-teurgică a surselor evreiești clasice, nu a acceptat niciodată teologia lui Maimonide, sau concepția sa asupra comandamentelor. Opere cabalistice clasice cum ar fi *Sefer ha-Emunat* a lui R. Șem Tov ben Șem Tov, sau *Avodat ha-Kodeș* a lui R.

[64] *Oțar ha-Kavod*, Varșovia, 1879, fol. 10a. Compară de asemenea cu pasajul lui R. Isaac din Acra inserat mai sus, n. 51. Textul lui R. Todros a fost deja citat de Tishby, *Mișnat ha-Zohar*, vol. II, p. 196, n. 6, și Vajda, *Le Commentaire*, p. 423, n. 178.

Meir ibn Gabbay[65], sînt polemici explicite la adresa lui Maimonide, purtătoare ale unei critici ce indică nu doar incompatibilitatea dintre filosofie și cabală, ci și incompatibilitatea dintre prima și tradiția iudaică în general. Cei mai mulți cabaliști concepeau cabala ca o tradiție antică, în timp ce sistemul teologic al lui Maimonide era privit ca o inovație, influențată de surse străine.

În acest context, poate fi oportun să ne amintim că reacția față de teologia lui Maimonide ar fi putut să fie grăbită și de faptul că primii cabaliști citiseră filosofia aristotelică și o consideraseră ca fiind un tip de gîndire periculos, așa cum este prezentat în *Kuzari* al lui R. Iuda Halevi. Această din urmă critică a aristotelismului medieval a putut contribui la ceea ce a reprezentat o reacție relativ promptă la teologia lui Maimonide, ale cărei afinități cu aristotelismul nu puteau trece neobservate pentru oricine ar fi fost familiarizat cu prezentarea filosofiei făcute de Iuda Halevi. În măsura în care concepțiile acestuia au exercitat o influență puternică asupra primilor cabaliști, putem considera că și atitudinea lor față de ideile criticate de Iuda Halevi a fost una negativă[66].

---

[65] Compară cu formulele lui R. Șem Tov, *Sefer ha-Emunot*, fol. 14b: „Dacă așa stau lucrurile, cine l-a făcut să declare pe Rav că aceste idei sînt tradiționale, căci nu le-a primit de la nici un alt cabalist, ci a examinat căile celor ce neagă Tora lui Moise maestrul nostru, pacea fie cu el [...] care și-au umplut inima pentru a cerceta realitățile după placul rațiunii lor". Conform și *ibid.*, fol. 12b, și *Avodat ha-Kodeș*, III, fol. 59 ab etc.

[66] Despre influența lui Halevi asupra cabalei incipiente, vezi Scholem, *Les Origines*, index, *sub voce* Iuda Halevi; Twersky, *Rabad of Posquières*, pp. 275-276, 280. Este destul de remarcabil că în momentul în care cabala făcea primii săi pași ca mișcare istorică, Aristotel – căruia i se opunea majoritatea primilor cabaliști – era condamnat de Biserică. Vezi E. Gilson, *La Philosophie au Moyen Age*, vol. II, Paris, Payot, pp. 386-390, (ed. rom. *Filozofia în Evul Mediu. De la începuturile patristice pînă la sfîrșitul secolului al XIV-lea*, trad. Ileana Stănescu, Humanitas, București, 1995 – n. tr.) A existat vreo legătură între critica *Ghidului* făcută de cabaliști, interzicerea studiului lui Aristotel de către Biserică și autodafé-ul *Ghidului* la Montpellier, așa cum a fost povestită de R. Hillel din Verona? Vezi Silver, *Maimonidean Criticism*, pp. 16-17. Oricare ar putea să fie răspunsul, mi se pare că teza lui J.H. Teicher, potrivit căreia controversa maimonidiană ar fi fost rezultatul criticii creștine împotriva lui Maimonide este departe de a fi

Trebuie subliniat că pînă şi cabaliştii consacraţi, cum sînt R. Şem Tov ibn Gaon sau R. Şem Tov ben Şem Tov au recunoscut în mod deschis importanţa lui Maimonide în ipostaza sa de halahist, iar descrierea pe care o dă cel de-al doilea Rabbi la *Mişneh Tora* exprimă cea mai înaltă admiraţie posibilă[67]. Nu este surprinzător că Spania a fost locul de origine al legendei conform căreia Maimonide şi-ar fi renegat concepţiile sale filosofice în favoarea cabalei[68]. Fascinaţia exercitată de grandoarea acestei opere halahice a fost mult mai puternică decît adevărul istoric, iar transformarea marelui adversar în cabalist a reprezentat o ispită în faţa căreia cabaliştii nu au putut rezista[69]. Convertirea legendară a lui Maimonide a fost descrisă deja în detaliu de către Scholem şi nici o altă descoperire semnificativă n-a mai fost semnalată de atunci. Aş dori să insist asupra unui singur aspect din aceste legende. Maimonide este înfăţişat nu doar ca un personaj care a adoptat ideile cabalistice, ci şi ca unul care şi-a renegat concepţiile filosofice anterioare[70]. În opinia mea, respingerea de către Maimonide a filosofiei este doar insinuată în sursa anonimă citată de Ibn Gabbay; în plus, în textul folosit de R. Elie din Genazano, el este prezentat explicit ca regretînd că a scris raţiunile comandamentelor din *Ghidul rătăciţilor*[71]. Menţionarea acestor raţiuni este extrem de semnificativă: cabaliştii vroiau să-l aducă pe Maimonide în tabăra lor, însă pentru aceasta el

convingătoare, vezi „Christian Theology and the Jewish Opposition to Maimonides", *Journal of Theological Studies*, vol. XLIII, 1942, pp. 68-76.

67 *Sefer ha-Emunot*, fol. 5a, 10b.

68 Vezi Ibn Gaon, *Migdal Oz*, Hilkot Yessode Tora, cap. 1 şi Scholem, „Mi-hoker li-Mekubal", p. 92.

69 „Mi-hoqer li-Mekubal"; vezi şi J. Dan, „Koveţ Ma'asiot bi-Ketav Yad 'al ha-Ramban", *Sinai*, vol. 75, 1974, pp. 112-118 (ebraică); M.E. Shmidman, „On Maimonides' „Conversion" to Kabbalah", în I. Twersky, *Studies in Medieval Jewish History and Literature*, Cambeidge, Mass., 1984, pp. 375-386.

70 Scholem, „Mi-hoker li-Mekubal", p. 95: „Totuşi, el nu merita acest lucru înainte de sfîrşitul vieţii, cînd deja scrisese toate cărţile care există astăzi". Vezi ansamblul contextului în *Avodat ha-Kodeş*, IV, cap. 13 şi interpretarea lui Scholem, *ibid.*, p. 92.

71 *Igheret Hamudot*, ed. Greenup, Londra, 1911, p. 4: „La sfîrşitul vieţii el a regretat ceea ce scrisese în *Ghid* cu privire la raţiunile comandamentelor".

trebuia să-şi renege concepţiile periculoase. Astfel, Maimonide a fost convertit la cabală de către cabaliştii teosofi şi teurgi prin intermediul unei negări complete a operelor sale intelectuale de filosof.

Vom aminti aici relaţia dialectică dintre R. Hayim Vital şi Maimonide. Într-o versiune a *Sefer ha-Ghilgulim*[72], celebrul cabalist mărturiseşte că sufletul său a fost în corpul lui

„R. Abraham ha-Levi, nepotul lui R. Zerahya ha-Levi, autorul lui [*Sefer*] *ha-Maor*, după care a intrat în [corpul lui] Rabbi care este autorul lui *Maghid Mişneh*, apoi [a intrat] în R. Iosua Soriano, apoi în tînărul mai sus menţionat, în fine a intrat în mine, în zilele noastre, în tînărul Hayim, deoarece există o afinitate şi o filiaţie între mine şi Maimonide; acesta este motivul pentru care [autorul] lui *Maghid Mişneh* a compus un comentariu la *Sefer ha-Yad* a lui Maimonide."

Nu este clară semnificaţia exactă a expresiei „o afinitate şi o filiaţie" privitoare la relaţia dintre Vital şi Maimonide. Singura atestare care îi este înrudită se află în *Responsa*, lucrare aparţinînd unui contemporan al lui Vital, R. Hayim Şabbatai, care se referă cu admiraţie la R. Vidal din Tolosa ca la „scînteia lui Maimonide". S-ar putea ca legătura istorică de sînge menţionată de Vital dintre cei doi învăţaţi, de orice fel ar fi fost ea, să fie mai mult decît o încercare pentru a-şi descoperi o *yihes* (o genealogie) onorabilă. Ea are un scop mai serios: puţin înainte de pasajul citat anterior, Vital scria[73]:

„Am fost mai întîi Rabbi Vidal din Tolosa, autorul cărţii *Maghid Mişneh*, numele său este ca şi al meu în aceste timpuri. Apoi m-am încarnat într-o persoană numită R. Iosua Soriano... iar el [Isaac Luria] îmi spune că motivul pentru care trebuie să transmigrez acum este faptul că,

[72] *Sefer ha-Ghilgul*, manuscris Paris BN 1372, fol. 80b = *Sefer ha-Hezionot*, ed. E.A. Aeshkoli, Ierusalim, 1954, p. 137. Compară cu reducerea *Posekim* la două figuri, întreprinsă de Vital: „Iată-i pe *Posekim* (cei care iau decizii): Rav Abraham, ginerele lui R. Zerahya ha-Levi, Rav care este autorul lui *Maghid Mişneh*, numit Don Vidal de Tolosa". Cf. *Sefer ha-Ghilgulim*, Vilna, 1886, p. 88; *Sefer ha-Hezionot*, p. 146.

[73] Manuscris Paris BN 1372, fol. 78b-79a; *Sefer ha-Hezionot*, pp. 137, 139-140. Compară şi cu *ibid.*, fol. 81a.

într-una din metamorfozele mele anterioare, nu am crezut prea mult în înțelepciunea *Zoharului*. Am înțeles din cuvintele lui că aceasta mi s-a întîmplat cînd m-am încarnat în [autorul] lui *Maghid Mișneh*, și nu a vrut să-mi divulge motivul. El [Luria] mi-a spus că ceea ce am de îndreptat în prezent în această încarnare constă în studiul înțelepciunii *Zoharului*. Mi-a spus că, deoarece am fost un mare și pătrunzător filosof în știința filosofică în timpul încarnării mele în autorul lui *Maghid Mișneh*, acum nu mai doresc să mă dedic științei filosofice."

Interesul lui Vital pentru *Zohar* înseamnă așadar repararea greșelii care a constat în respingerea înțelepciunii *Zoharului*; Vital a înțeles că această greșeală s-a petrecut în timpul unei încarnări anterioare, pe cînd era R. Vidal din Tolosa. Descrierea figurii acestuia ca fiind un mare filosof, asociată recunoașterii larg răspîndite pe care o avea acesta ca halachist de prim rang[74] explică percepția lui Vidal ca fiind scînteia lui Maimonide, urmîndu-l și pe R. Hayim Vital[75]. Putem presupune că prin îndreptarea nesupunerii lui Vidal față de cabală, Vital mai sugerează încă ceva, tocmai o îndreptare a relației dintre Maimonide și cabală. Această presupunere poate fi întărită prin două argumente: 1. legătura în aparență ciudată dintre faptul că R. Vidal a comentat codul lui Maimonide și menționarea înrudirii dintre el și Vital poate fi înțeleasă dacă presupunem că Vidal era perceput de Vital ca o reîncarnarea a lui Maimonide. Dacă așa stau lucrurile, faptul că Vidal s-a dedicat filosofiei reprezintă probabil în ochii lui Vital reflectarea interesului pe care Maimonide îl avea pentru filosofie; 2. totuși, lucrul cel mai important pare a fi prezentarea lui Maimonide, care amintește de descrierea lui R.

---

[74] Vezi de exemplu înalta considerație pe care i-o poartă R. David ben Zimra lui R. Vidal, în calitate de interpret competent al codului lui Maimonide. Cf. I. Goldman, *The Life and Times of Rabbi David ibn Avi Zimra*, New York, 1970, p. 41.

[75] Cuvîntul *nițoț* (scînteie) folosit de R. Hayim poate avea foarte bine și o conotație cabalistică; acest termen era un loc comun în dezvoltările privind transmigrarea sufletelor încă de la începuturile cabalei, vezi de exemplu G. Scholem, „Le-Heker Torat ha-Ghilgul be-kabala ba-mea ha-13", *Tarbiz*, vol 16, 1945, p. 143. Despre reîncarnările lui Maimonide, vezi afirmația lui R. Iosif Caro, rezumată de R. J. Werblowsky, *Joseph Karo, Lawyer and Mystic*, Philadelphia, 1977, p. 170, n.2.

Vidal făcută de Vital. În aceeași versiune a *Sefer ha-Ghilgulim*[76], cabalistul indică:

„Maimonide provine din veriga stîngă[77], ceea ce explică de ce nu a meritat să cunoască înțelepciunea *Zoharului.*"

Expresia „înțelepciunea *Zoharului*", care se referă aici la Maimonide, este identică cu cea folosită de Vital atunci cînd prezintă respingerea cabalei de către Vidal. Să fie aceasta o simplă coincidență? Foarte puțin probabil. După părerea mea, în felul acesta Vital îndreaptă atît ignorarea cabalei de către Maimonide cît și respingerea explicită a acestei doctrine de către Vidal. Studiul insistent al filosofiei era considerat de către Vital drept un păcat care poate fi răscumpărat doar printr-o concentrare totală asupra studiului *Zoharului.*

---

[76] Manuscris Paris BN 1372, fol. 74a. Compară cu concepția diametral opusă a lui R. Isaac Yehiel Safrin de Komarno, care dă asigurări că, deși Nahmanide nu a cunoscut *Zoharul,* Maimonide l-a avut în mînă și a fost influențat de acesta în anumite locuri din halaha precum și în alte privințe; vezi *Netiv Mițvoteka,* New York, 1970, p. 101: „Nahmanide nu a meritat să-l vadă [...] de aceea în multe locuri a scris contrariul cuvintelor din *Zohar,* însă din cuvintele lui Maimonide despre anumite halahot și alte subiecte reiese că el l-a văzut cu siguranță."

[77] Se pare că este vorba de verigile lui *Zeir Anpin;* compară cu un text paralel care se găsește în alte versiuni ale *Sefer ha-Ghilgulim,* Vilna, 1886, p. 142: „Maimonide provine din veriga stîngă care este cu totul rigoare (*din*), acesta fiind motivul pentru care el nu s-a ocupat de această înțelepciune". După o altă versiune, Maimonide era incapabil să înțeleagă Cabala: „Pentru că era în întregime rigoare (*din*), el nu putea accede la această înțelepciune" (*Sefer ha-Ghilgulim,* Presmisle, 1875, partea a II-a, fol. 8a). Caracterizarea lui Maimonide ca fiind apropiat de partea stîngă, care este partea raționamentului sever, poate să fie legată de asemenea de severitatea sa în materie de halaha; vezi I. Twersky, „R. Yosef Așkenazi ve-Sefer Mișne Tora la-Ramban", *Salo W. Baron Jubilee Volume,* ed. S. Lieberman, Ierusalim, 1975 (secțiunea ebraică), p. 194. Compară cu toate acestea cu înalta apreciere a lui Maimonide cu un alt Moise, Moise Cordovero, la sfîrșitul introducerii lui R. Șabbatai Horowitz în al său *Șefa Tal,* Ierusalim, 1971, fol. 9c-d. După părerea sa, „de la Moise (Maimonide) pînă la Moise (Cordovero) n-a mai existat nici un Moise". Importanța ultimului se leagă explicit de faptul că Maimonide era un maestru în materie de religie (*ba-horaa date torani*) și de asemenea în filosofia divină (*filosofia elohit*). Compară *infra* cu concepția lui R. Isaac din Acra, n. 144.

Mi-am permis toate aceste exerciții filologice cu scopul de a reconstitui ceea ce mi se pare a fi o convingere interioară a unuia dintre cei mai importanți cabaliști: perceperea de către Vital a propriei sale activități de cabalist ca amendînd păcatul filosofilor, Maimonide și Vidal. Această digresiune s-a impus deoarece ea ne permite să înțelegem mai bine un proces istoric care și-a găsit expresia imaginativă în concepția lui R. Hayim Vital. Cabala și mai ales *Zoharul* trebuie să compenseze importanța acordată filosofiei de figuri evreiești de prim plan[78]. În plus, afirmația lui Vital conform căreia el este omul a cărui sarcină este de a ispăși pentru succesul filosofiei reprezintă o intuiție istorică pertinentă: în parte datorită activității sale literare, Vital a fost într-adevăr un instrument în procesul de diseminare al cabalei, care a devenit teologia evreiască dominantă.

MAIMONIDE ȘI CABALA EXTATICĂ

Această descriere a concepției maimonidiene asupra *sitre Tora* ca și catalizator negativ care i-a determinat pe cabaliști să-și formuleze propriile tradiții de o manieră mult mai articulată nu este, totuși, decît una dintre fațetele relațiilor dintre cei din urmă și marele teolog. Am avut în vedere doar atitudinea generală a cabalei teosofice și teurgice, a cărei mentalitate religioasă diferă profund de cea a lui Maimonide. Or, un alt tip de cabală prezintă o structură intelectuală cu totul diferită și o relație față de Maimonide semnificativ diferită. Mă refer aici la cabala extatică așa cum apare începînd cu scrierile lui R. Abraham Abulafia.

Înainte de a discuta despre contribuția sa la infiltrarea gîndirii lui Maimonide în cabală, trebuie să facem o scurtă remarcă în ce privește

[78] Vezi deja concepția lui A. Jellinek, conform căreia opera lui Moise din Leon și *Zoharul* erau îndreptate împotriva tendințelor raționaliste; vezi lucrarea sa *Moses de Leon und sein Verhältnis zum Sohar*, Leipzig, 1851, p. 21. I. Zinberg, *Toledot Sifrut Israel*, Merhavia Tel-Aviv, 1960, vol. II, pp. 58-61. *A History of Jewish Literature*, trad. B. Martin, Cleveland-Londra, 1973, vol. III, p. 55. Scholem va merge pînă la a spune: „*Ghidul rătăciților* al lui Maimonide era aproape în fiecare detaliu antiteza *Zoharului*" în al său *Zohar, The Book of Splendor*, New York, 1974, p.7.

preistoria acestui tip de misticism. Tehnicile mistice ce pun în joc limbajul au fost cunoscute de evrei începînd cu literatura Palatelor (*Heikalot*). Fără îndoială, ele au fost folosite *de facto* de către hasidimii așkenazi pînă la începutul secolului al XIII-lea. Știm că la mijlocul acestui secol, în cercul cabaliștilor format de R. Iacob ben Iacob ha-Cohen, fratele său R. Isaac și R. Moise din Burgos, tehnicile lingvistice erau legate de experiențele extatice. Documentele scrise aparținînd acestui curent al cabalei sînt puține, iar cea mai mare parte dintre ele există doar ca manuscrise și așteaptă încă să fie studiate. O lectură *prima facie* a acestui material arată că terminologia filosofică nu joacă decît un rol marginal. Această cabală va fi descoperită de R. Abraham Abulafia în jurul anului 1270. El a recunoscut în mod explicit influența scrierilor hasidimilor din Germania, ca și a celor cîteva comentarii spaniole la *Sefer Yețira*. Totuși, în anii de dinainte de a deveni adept al acestei cabale a limbajului, Abulafia a studiat *Ghidul rătăciților*. Studierea *Ghidului* a lăsat o influență profundă asupra gîndirii sale iar urma acesteia rămîne perceptibilă multă vreme după ce a îmbrățișat cabala. Pentru Abulafia, studiul scrierilor cabalistice reprezintă așadar o tranziție dinspre etapa filosofică a formării sale către o etapă mistică. Cu toate acestea, o evoluție intelectuală asemănătoare pare să fie caracteristică pentru mulți dintre contemporanii săi. Așa cum a arătat deja Isadore Twersky, atît R. Isaac ibn Latif cît și R. Moise din Leon sau R. Iosif Gikatila au urmat un parcurs asemănător[79]. Deși erau deja sub influența *Ghidului rătăciților* al lui Maimonide, ei s-au detașat în mod gradual de concepțiile sale și au abordat diverse tipuri de teosofie. Metamorfoza spirituală a cabalistului anonim care a scris *Șaare Țedek*, redactat în spiritul cabalei lui Abulafia, este extrem de lămuritoare pentru demersul nostru. Acesta mărturisește că a fost decepționat de filosofia maimonidiană și a devenit un adept al cabalei extatice[80]. Cel puțin doi

[79] Vezi „Religion and Law", în S.D. Goiten, *Religion in a Religious Age*, Cambridge, Mass., 1974, p. 74, Zinberg (n. 78 *supra*), pp. 34-35, 347, n. 1.

[80] Vezi Scholem, *Major Trends*, pp. 148-149. Aventura intelectuală a acestui cabalist ...tește în bună parte de cea a lui Abulafia însuși; ambii au fost niște călători care au

dintre ei, Gikatila și Moise din Leon, s-au arătat apropiați într-o etapă anterioară de cabala limbajului, așa cum rezultă din conținutul operelor lor. Totuși, în acest stadiu al dezvoltării lor intelectuale, gîndirea lui Maimonide și-a pierdut deja poziția centrală, iar în *Or Zarua* a lui Moise din Leon influența sa nu mai e decît marginală. Doar în cabala lui Abulafia va rămîne constantă și dominantă o puternică tendință maimonidiană. Diferența în ce privește atitudinea ultimă față de Maimonide a celor mai importanți cabaliști de la sfîrșitul secolului al XIII-lea poate fi o chestiune de șansă, fiind rezultatul unei formări intelectuale idiosincratice. Totuși, este posibil ca diferența să fi fost un rezultat al împrejurărilor istorice. Gikatila și Moise din Leon au rămas în Spania, iar schimbarea lor de mentalitate față de cabala teosofico-teurgică poate fi explicată ca o influență exercitată de alți cabaliști (de felul lui R. Moise din Burgos), care după toate aparențele i-a introdus în noi domenii ale doctrinei cabalistice. În timpul în care se petrecea această schimbare, Abulafia era departe de Spania, rătăcind între Grecia, Italia și Sicilia. Îndepărtarea acestui cabalist de centrul cabalei teosofice – din Catalonia sau Castilia – a contribuit la conservarea educației sale intelectuale anterioare: *Ghidul rătăciților* al lui Maimonide și cabala limbajului. Aceste două tipuri diferite de gîndire au fost cele două surse principale ale sintezei lui Abulafia, din care a provenit cabala extatică. Cabala limbajului a cunoscut un declin rapid în Spania, iar urmele sale pot fi detectate doar episodic la sfîrșitul secolului al XIII-lea în Europa. În operele lui Abulafia și ale discipolilor săi, ea a devenit un factor central al misticii evreiești.

În acest punct al expunerii mele aș dori să examinez integrarea filosofiei lui Maimonide în cabala extatică și contribuția sa la mistica evreiască în general. Divergențele dintre acest tip de cabală și gîndirea lui Maimonide au fost minime; cu excepția concepției maimonidiene despre limba ebraică considerată ca fiind convențională, cabalistul R. Abraham Abulafia era gata să accepte marea majoritate a principiilor doctrinei religioase a lui Maimonide. Vom rezuma mai întîi atitudinea lui Abulafia

abandonat filosofia pentru mistică. Vezi *infra* n. 9 textul cabalistului anonim care este asemănător în mai multe privințe autobiografiei lui Abulafia.

față de Maimonide, înainte de a examina influența conceptuală a filosofului asupra cabalistului.

Într-un pasaj extrem de semnificativ, Abulafia mărturisește că nu atît studiul cărților îi permite să atingă nivelul profeției, cît mai degrabă aplicarea practică a cabalei referitoare la Numele divin. Enumerarea scrierilor pe care le-a studiat pare să furnizeze nu doar detalii bibliografice, ci și estimarea personală a lui Abulafia despre importanța acestora[81]:

„Știu, prin analiză și experiență[82], că toate lucrurile pe care le-am aflat din cărțile profeților, după sensul literal și după comentariile lor, parabolele legendelor și omiliilor lor, și din ceea ce am învățat din Talmud, și chiar din puținul pe care l-am învățat din cărțile *filosofilor*[83], din ceea ce cunosc din *Ghidul rătăciților*[84] și din ceea ce am aflat referitor la secretele numelor [divine] scrise în *Capitolele lui R. Ismael*[85], *Alfabetul lui R. Akiba*, *Cartea secretelor* și *Cartea lui Raziel*[86], *Cartea paznicilor cerești și*

[81] *Șeva Netivot ha-Tora*, ed. A. Jellinek, *Philosophie und Kabbala*, Leipzig, 1854, 1. Heft, p. 21.

[82] Despre aceste cuvinte, vezi *infra* n. 123.

[83] Compară cu *Ve-zot li-Yehuda*, ed. A. Jellinek, *Auswahl Kabbalisticher Mystik*, Leipzig, 1853, 1. Heft, p. 18: „Am studiat logica, fizica și alte cîteva științe lipsite de profunzime".

[84] *Ibid.*, p. 18: „Am studiat *Ghidul* – denumit *Ghidul rătăciților* – cu adevărat un *Ghid* de o extraordinară profunzime, cu secretele sale".

[85] O listă asemănătoare de vechi texte evreiești, probabil studiate de Abulafia, se găsește în al său *Oțar Eden Ganuz*, manuscris Oxford-Bodleiană, 1850, fol. 49b: „Însă despre toate am scris în această carte, cu scopul de a închide gura celor care resping metodele de combinare a literelor și disciplinele lor, și care își bat joc de tot ceea ce survine relativ la acest lucru în *Alfabetul lui Rabbi Akiba*, în *Sefer ha-Bahir*, în cărțile de magie numite *Șimuș Tora* și *Șimuș Tehilim*, plecînd de la combinarea numelor și apariția lor în anumite locuri, și în *Pirke Heikalot* a lui R. Ismael". O listă asemănătoare se găsește de asemenea în *Or ha-Sehel* al lui Abulafia; recurența vechii literaturi mistice și magice ca nivel superior de studiu este un fapt important, în măsura în care demonstrează că pînă și cel mai maimonidian dintre cabaliști merge împotriva intenției lui Maimonide de a-și elibera gîndirea de sub influența literaturii evreiești anterioare, mistică și magică.

[86] Distincția între aceste două titluri este o problemă care va fi tratată în altă parte.

pămînteşti[87], *Cartea Bahir* şi *Cartea Yeţira* însăşi, toate aceste [studii] nu m-au făcut să ajung la înţelegerea Intelectului Agent."

În această listă, *Ghidul rătăciţilor* vine după studiile tradiţionale şi formarea filosofică, însă înaintea iniţierii în doctrina cabalistică. Această poziţie intermediară a *Ghidului rătăciţilor* poate fi înţeleasă ca semnificînd două lucruri destul de diferite: fie că această carte ţine mai degrabă de prima fază, opusă încă studiului cabalei, fie că este de fapt o fază intermediară, ce conţine atît elemente speculative cît şi cabalistice. Aş dori să dezvolt cea de-a doua interpretare, ce sugerează o percepţie a *Ghidului rătăciţilor* ca fiind o operă parţial cabalistică. Succesorii lui Maimonide, susţine Abulafia, i-au denaturat învăţăturile atribuindu-i concepţii eretice. Totuşi, răul pe care l-au produs nu l-a afectat

„nici pe el [pe Maimonide] nici pe cei ce şi-au primit [ştiinţa] din esenţa reală a învăţăturilor din operele acestui teolog, pentru că atît el cît şi ceilalţi şi-au salvat sufletele, fiind suficient ca intenţiile sale şi ale lor să fie identice. Iar eu, mărunt învăţăcel, care am primit învăţătură din această carte, urmîndu-i pe maeştrii mei desăvîrşiţi[88] [...]."

Abulafia propune prin urmare o fenomenologie a studiului *Ghidului*: *a)* conform propriei sale metode, bazate pe o transmitere a intenţiilor secrete ale lui Maimonide. Atunci cînd descrie această tradiţie, Abulafia foloseşte termenii: „*mekubal, mekubalim*" care sînt referiri evidente la propriul său tip de esoterism; *b)* conform metodei

---

[87] Titlu necunoscut.

[88] *Sefer Hayye ha-Nefeş*, manuscris München, 408, fol. 47a. Merită să remarcăm expresia „am primit din această carte" în locul uneia dintre cele trei tipuri de cabală pe care Abulafia crede că le-ar fi primit: din partea maeştrilor, a cărţilor şi a lui Dumnezeu. Vezi al său *Sefer ha-Heşek*, manuscris New York, JTS, 1801, fol. 4b şi *infra* n. 127. Este extrem de semnificativ că o atitudine destul de apropiată faţă de discipolii lui Maimonide poate fi reperată şi într-una din cărţile lui R. Samuel ibn Tibbon, *Comentariul asupra Ecleziastului*. Potrivit acestuia din urmă, nici măcar discipolii lui Maimonide nu i-au înţeles gîndirea profundă şi i-au denaturat doctrina, astfel incît aceasta să concorde cu „dorinţele lor şi cu părerile care li s-au strecurat în inimă [...]. Ei au transformat parţial ceea ce spusese Maimonide pentru ca vorbele acestuia să li se pară acceptabile ", vezi Ravitzky, „Samuel ibn Tibbon and the Guide", pp. 89-90.

succesorilor lui Maimonide, care-i atribuie maestrului în mod arbitrar propriile lor concepții și ale căror influențe sînt periculoase[89].

În consecință, Maimonide cel autentic nu este maestrul neînțeles al filosofilor, ci sursa tradiției orale ce a ajuns pînă la Abulafia. Conținutul detaliat al acestei tradiții a fost expus în cele trei comentarii despre secretele *Ghidului rătăciților* compuse de către Abulafia. Fenomenul este remarcabil chiar printre cei mai ardenți gînditori maimonidieni. Nici unul dintre ei nu se compară cu Abulafia în ce privește numărul comentariilor. Însă și mai remarcabilă este structura interioară a acestor comentarii: spre deosebire de interpretările liniare obișnuite la *Ghidul rătăciților*, cabalistul și-a construit opera în jurul secretelor *Ghidului*, ignorînd analiza textuală continuă care a fost adoptată de către toți ceilalți comentatori. Abulafia s-a interesat de

„secretele care se găseau în carte [*Ghidul rătăciților*] în conformitate cu ceea ce am primit din gura înțelepților din această generație, maeștrii noștri, Domnul să-i țină în viață[90]".

---

89 Manuscris München, 408, fol. 47a: „Însă aceștia au judecat în felul lor începutul gîndirii și s-au înșelat și i-au înșelat și pe alții prin proasta lor înțelegere, astfel încît aceasta pare să fie cea a lui [Maimonide], deși nu e deloc adevărat, căci au dăunat reputației lui Rav fără ca aceasta să le aducă vreun profit". Ansamblul contextului ar merita o discuție elaborată, în special datorită asemănării cu concepția lui R. Iosif Caspi din comentariul său la *Proverbe 1,3*, ed. I. Last, *Asara Kele Kesef*, Presbourg, 1903, pp. 19-20.

90 *Sefer Sitre Tora*, manuscris Paris BN, 774, fol. 117a. Vezi și *ibid.*, fol. 163b: „De aceea voi scrie pentru tine fiecare lucru de la început pînă la sfîrșit, așa cum le-au trimis pînă la mine cei care transmit începuturile de capitole". Compară această afirmație a lui Abulafia cu cea a contemporanului său mai tînăr, R. Iosif ben Șalom Așkenazi, care declară în al său *Comentariu la Sefer Yețira* (apărut din greșeală sub semnătura lui Rabad): „[...] R.M., binecuvîntată să-i fie memoria, cine se mai numără ca el printre genii? Cu toate acestea, toate vorbele sale au putut fi înțelese doar ca titluri aluzive de către cel care i-a primit secretele din gură în gură". În acest context, „R.M." pare a fi Maimonide; vezi și G. Vajda, „Un chapitre de l'histoire du conflit entre la Kaballe et la philosophie – La polemique anti-intellectualiste de Joseph ben Chalom Achkénazi de Catalogne", *AHDLMA*, vol. 23, 1956, p. 54, n.1. G. Scholem, „Adevăratul autor al Comentariului la Sefer Yețira, atribuit lui Rabad, și cărțile sale", *Kiryat Sefer*, vol. IV, 1927-1928, p. 289 (ebraică), care indică că declarația lui R. Iosif poate fi înțeleasă în

Toate „secretele" pe care Abulafia le-a moştenit de la maeştrii săi sînt enumerate în comentariile sale. Toate cele trei comentarii cuprind aceleaşi treizeci şi şase de secrete, aranjate întotdeauna în exact aceeaşi ordine. Nu ştiu cine sînt acei maeştri ai lui Abulafia care i-au transmis lista secretelor. Singurul maestru cunoscut pe care Abulafia îl menţionează ca fiind cel care i-a predat *Ghidul rătăciţilor* este R. Hillel din Verona, însă acesta nu se referă nicăieri la vreo tradiţie orală referitoare la treizeci şi şase de secrete ascunse în *Ghid*. Cu toate acestea, cred că afirmaţiile lui Abulafia conform cărora a existat o astfel de tradiţie care a ajuns pînă la el trebuie să fie acceptate ca demne de crezare[91]. Aserţiunile sale sînt aparent coroborate cu alte două serii de informaţii. Abulafia indică, într-un pasaj autobiografic[92]:

„Am studiat *Ghidul*, denumit *Ghidul rătăciţilor*, care este un adevărat ghid, de o uimitoare profunzime, în acelaşi timp cu secretele sale."

Prin urmare, secretele pot fi considerate ca un strat suplimentar în studiul *Ghidului*. Calificarea acestor studii ca avînd „o uimitoare profunzime" sugerează de asemenea un tip special de studiu. În plus, cred că un alt extras autobiografic indică un dublu tip de studiu al *Ghidului*. În al său *Oţar Eden Ganuz*, Abulafia mărturiseşte[93]:

---

baza interpretărilor mistice la *Ghid* ale lui Abulafia sau ale lui Gikatila. Aş dori să adaug că numai Abulafia şi R. Iosif împărtăşesc opinia privitoare la faptul că secretele *Ghidului* ar trebui transmise pe cale orală. Despre atitudinea lui R. Joseph faţă de Maimonide, vezi de asemenea prefaţa lui M. Hallamish din *Comentariul cabalistic al lui Rabbi Iosif ben Şalom Aşkenazi la Geneza Rabba*, Ierusalim, 1984, pp.21-22, în special p. 80 (ebraică).

91 Vezi de asemenea o altă tradiţie referitoare la *Ghid*, amintită de Abulafia în comentariul său intitulat *Sitre Tora*, manuscris Paris BN 774, fol. 115b: „Există în mîinile noastre o tradiţie asupra numărului tuturor capitolelor care sînt în ansamblul părţilor [*Ghidului rătăciţilor*] (...) numărul lor este echivalent cu cuvintele „grădina Edenului"." Despre cele 177 de capitole ale *Ghidului*, vezi de asemenea articolul lui R. Jospe, care urmează să fie publicată în *S. Pinès Jubilee volume*, Ierusalim, 1988, I, pp. 387-397 (ebraică).

92 Vezi textul din n. 84 *supra*.

93 Manuscris Oxford-Bodleiană, 1580, fol. 164a-b. Acest text a fost tipărit de mai multe ori, însă de fiecare dată cu cîteva greşeli pe care le-am corectat conform unicului

„Am întîlnit acolo [la Capua] un onorabil, înțelept și distins filosof, și medic priceput, al cărui nume este R. Hillel – binecuvîntată fie memoria sa. Am devenit tovarășul său și am studiat sub îndrumarea sa o parte din știința filosofică ce mi-a devenit foarte repede extrem de plăcută, și am făcut eforturi atît cît am putut, pentru ca s-o cunosc, am meditat la subiectul lor (!) zi și noapte și nu mi-am putut odihni gîndurile din meditațiile mele pînă ce n-am studiat *Ghidul rătăciților* de mai multe ori[94]. L-am și predat în diverse locuri: la Capua, la patru[95] [studenți], în mod întîmplător, însă aceștia au urmat drumuri greșite, pentru că erau oameni tineri, lipsiți de inteligență, și deci i-am părăsit. La Teba [am avut] zece [elevi], însă nici unul dintre ei nu s-a perfecționat și au compromis ambele căi, atît pe prima cît și pe a doua. La Eurypo[96] am avut patru [elevi] însă și de astă dată nici unul dintre ei nu a profitat, în măsura în care gîndurile oamenilor sînt diferite unele de altele, atingînd a fortiori abisurile înțelepciunii și ale *sitre Tora*, și n-am văzut nici unul demn de a-i transmite măcar notele adevărului ca atare... La Burgos am avut doi [elevi], [un] maestru și [al său] discipol. Numele maestrului: R. Moșe Șinfa[97], un mare om și un erudit onorabil. Numele discipolului este

---

manuscris existent. Vezi A. Jellinek, *Bet ha-Midraș*, vol. III, pp. XL-XLI; B. Dinur, *O istorie documentară a poporului evreu*, Second Series, vol. II, cartea a IV-a, Tel-Aviv, 1969, p. 366 (ebraică).

94 Compară cu pasajul autobiografic al cabalistului Rabbi Natan ben Saadia Harar, cel care a scris *Șaare Țedek*, manuscris Ierusalim, 8° 148, fol. 61a-b: „Domnul m-a făcut să întîlnesc un filosof evreu și el m-a învățat cîteva din lucrurile care te lasă perplex, și a adăugat dorință dorinței mele, m-am dedicat puțin științelor logicii și cîte un pic științei fizicii, și această înțelepciune mi s-a părut foarte plăcută".

95 Despre cei patru studenți și despre schimbările de atitudine ale lui Abulafia la adresa lor, vezi M. Idel, „Abraham Abulafia și papa", *AJS Review*, vol. 7-8, 1982-1983, pp. 3-4 (secțiunea ebraică).

96 Aceasta este lectura corectă, Teba, și nu *betokan* cum apare în tipăritură. La fel, Eurypo este numele unui istm din Grecia. În tipăritură, termenul *astrifu* este greșit.

97 Despre numele acestui cabalist vezi G. Scholem, *Tarbiz*, vol. 3, 1932, p. 260. Descrierea admirativă pe care i-o face Abulafia este coroborată cu alte cîteva declarații ale contemporanilor săi. Eșecul încercării lui Abulafia, ce urmărea să-l convingă pe R. Moise din Burgos să accepte interpretările sale la *Ghid* nu trebuie să surprindă; climatul cultural din Castilia nu avea nici un fel de afinități cu gîndirea raționalistă.

R. Șem Tov, un tînăr bun și nobil, însă tinerețea sa l-a împiedicat să studieze și nici el, nici maestrul său n-au studiat [*Ghidul*], ci doar cîteva tradiții exterioare."

Există deci cel puțin două căi de studiu, prima și a doua, care au fost compromise de studenții tebani ai *Ghidului rătăciților*[98]; este posibil ca cea de-a doua cale să corespundă „abisurilor înțelepciunii și ale *sitre Tora*" care n-a fost divulgată elevilor din Eurypo. Cum despre aceștia se consideră că au studiat *Ghidul* cu Abulafia, presupun că acesta i-a învățat prima modalitate – cea mai simplă – de a înțelege această lucrare, în timp ce maniera mai profundă, incluzînd *sitre Tora*, care sînt în același timp titlurile aluzive – „*rașe perakim*" –, nu le-a fost transmisă. Așa cum vom vedea mai departe, *Sitre Tora* este numele unuia dintre comentariile lui Abulafia la secretele din *Ghidul rătăciților*. Mai mult, acest comentariu particular a fost scris în mod special pentru elevii din Capua, singurii pe care Abulafia nu-i descalifică drept incapabili de a primi o tradiție elaborată. Se pare deci că această manieră de a înțelege *Ghidul* era „a doua cale compromisă" de către tebani. La fel, probabil că studenții din Burgos au primit doar prima manieră, sau numai un mic număr de elemente elaborate referitoare la *Ghid*. Abulafia indică în mod implicit existența unor tradiții mult mai profunde. Presupun că aceste tradiții sînt unul și același lucru cu cele treizeci și șase de secrete care constituie a doua cale și care au fost scrise în 1280 pentru studenții din Capua. În plus, ele ar fi putut să fie considerate drept „tradiții" elaborate, adică

Toledo era un centru al opoziției față de Maimonide. Cele două figuri dominante ale culturii evreiești care s-au dezvoltat aici, R. Meir ha-Levi Abulafia și fiul său mai mic, R. Todros ben Iosif ha-Levi Abulafia, au atacat *Ghidul rătăciților*. Vezi Septimus, *The Hispano-Jewish Culture*, pp. 61-74 și *supra* n. 64.

98 Acești elevi i-au cerut lui Abulafia să le explice în scris secretele *Ghidului*: „M-au rugat cu insistență și mi-au cerut să le explic secretele *Ghidului rătăciților* împreună cu cîteva secrete din Tora care ne sînt la îndemînă asupra unor subiecte foarte profunde". Vezi Idel (*supra*, n. 95) p. 4. Acești studenți își vor vedea cererea satisfăcută; Abulafia va compune pentru ei unul dintre comentariile la *Ghid*, numit *Sitre Tora*. Cred că la această carte face referire Abulafia ca fiind „a doua cale".

interpretări cabalistice ale *Ghidului*. Această ipoteză pare să fie întărită de o indicație a lui Abulafia conform căreia[99]

„la Madinat Șalom[100] doi [studenți], unul dintre ei R. Samuel Profetul[101], care a primit de la mine cîteva tradiții, iar al doilea R. Iosif Gikatila[102] [...] care a reușit fără îndoială pe o cale minunată, în disciplina pe care a studiat-o sub îndrumarea mea, și el a adăugat foarte mult prin puterea și știința sa."

Dacă acest pasaj, care urmează imediat după discuția despre *Ghid* citată anterior, tratează încă despre difuzarea de către Abulafia a modalității sale de a înțelege opera lui Maimonide, se poate crede că Gikatila era unul dintre studenții săi în materiile apropiate de *Ghid* și că după toate aparențele a primit mai multe „tradiții" decît R. Samuel Profetul. Or, Gikatila este singurul autor[103], altul decît Abulafia, care să fi redactat un comentariu cabalistic asupra cîtorva pasaje din *Ghidul rătăciților*[104]. Deși acest comentariu diferă în mai multe privințe de cele ale lui Abulafia, afinitățile cu cabala acestuia sînt nu mai puțin remarcabile. Plecînd de la prezentarea făcută chiar de Abulafia, diferențele sînt previzibile: Gikatila era un scriitor talentat și independent, care a făcut progrese rapide, așa cum a observat maestrul său. Vom evidenția numai o observație interesantă făcută de Gikatila în comentariul său la *Ghid*. Conform lui, interpretarea metaforică a cuvintelor „*temună*" și „*tavnit*" este adevărată, „totuși, după abisurile secretelor cabalei, există minunății

---

[99] Manuscris Oxford-Bodleiană, 1580, fol. 164b.

[100] Adică Medina Celi sau Celim; vezi introducerea lui Gikatila la *Ghinat Egoz*, fol. 2b. Vezi I. F. Baer, *O istorie a evreilor în Spania creștină*, Tel Aviv, 1965, p. 506, n. 45 (ebraică).

[101] Același nume apare în textele ce tratează despre ghematrie, vezi Idel, *Abraham Abulafia*, p. 40, n. 27. Problema în ansamblul său merită un examen detaliat.

[102] În ebraică urmează cîteva litere indescifrabile.

[103] În acest context, aș dori să menționez existența unei interpretări cabalistice a celor douăzeci și cinci de propoziții ale lui Maimonide care se află în două manuscrise. O analiză amănunțită arată cu claritate că acest tratat a fost scris sub influența profundă a lui Abulafia.

[104] Problema identificării autorului acestui scurt tratat a fost rezolvată într-o analiză a lui Gottlieb (*Studii*, pp. 110-117).

[ascunse] în aceste cuvinte"[105]. În consecință, Gikatila adoptă o dublă viziune asupra *Ghidului*: acesta tăinuiește o interpretare metaforică a Bibliei, validă în sine, și o percepție mai elaborată de tip cabalistic, numită, ca la Abulafia, abis (*omek*)[106]. Mai mult, la cea de-a doua cale de interpretare îi citează pe „marii cabaliști care spuneau în Ghemara (*sic*) că *temuna* este *parțuf Adam*"[107]. Cred că cuvîntul „*ghemara*" a fost pus din greșeală în locul cuvîntului „*ghematria*", deoarece „*temuna*" (imagine) are aceeași valoare numerică cu *parțuf Adam* (chipul omului)[108]. Nu sînt sigur că Gikatila face aici aluzie la Abulafia sau la acesta printre alți autori. Pînă la urmă, el vorbește la plural. Totuși, este un fapt stabilit că Abulafia folosește aceeași ghematria într-unul din propriile comentarii la *Ghid*, și că se referă la ea într-un mod cu totul special[109]:

„Dumnezeu să mă ierte pentru ceea ce voi revela despre acest subiect, al cărui secret este *temuna* iar semnificația *parțuf Adam*."

Această insistență extrem de stranie asupra caracterului esoteric al acestei ghematrii arată doar că Abulafia o considera, după modelul lui Gikatila, drept un lucru important. În plus, faptul că ghematria este parte integrantă a interpretării *Ghidului* de către Gikatila urmînd metoda cabalistică indică o afinitate clară cu propria metodă a lui Abulafia.

Așa cum a observat Ephraim Gottlieb, Gikatila era deja scufundat în cabala lingvistică în epoca întîlnirii sale cu Abulafia[110]. Acest fapt,

---

105 Tipărit în *Șeelot le-Hakam* de R. Saul ha-Cohen, Veneția, 1574, fol. 26a.

106 Compară *supra* n. 84 cu „o extraordinară profunzime".

107 *Ibid.*, fol. 26b.

108 500 sau 501. Această ghematria apărea deja în opera lui R. Eleazar din Worms, vezi *Sefer Șaare ha-Sod ha-Yehud ve-ha-Emuna*, ed. J. Dan, *Temirin*, Ierusalim, ed. E. Weinstock, 1979, I, p. 146: „Cuvîntul „imagine" are aceeași valoare numerică ca și „chipul omului"." Nota editorului trebuie să fie rectificată, deoarece ghematria este 500-501. Vezi de asemenea Nahmanide, *Kitve Ramban*, vol. I, p. 306.

109 *Sitre Tora*, manuscris Paris BN 774, fol. 165b. Compară de asemenea cu comentariul propriei sale opere profetice, *Iș Adam*, manuscris Roma-Angelica, 38, fol. 1b: „O imagine vie, iată secretul său, căci în ea trăiește chipul omului viu".

110 *Studii*, p. 105.

admis și de alți cercetători[111], dă naștere la întrebări de felul celor care urmează: ce anume l-a învățat Abulafia pe Gikatila, dacă acesta era deja inițiat în cabala limbajului? Gikatila se referea la el ca la un „maestru în materie intelectuală"[112]. Cred deci că putem să considerăm că Abulafia l-a instruit pe Gikatila în ce privește *Ghidul*. Acesta a fost studentul său cel mai valoros și, într-adevăr, singurul care va interpreta *Ghidul* conform Cabalei.

Să revenim la problema inițială: Abulafia a notat în două rînduri că a primit lista secretelor *Ghidului* și cred că este vorba de o afirmație credibilă, care duce la tentativa de a preda *Ghidul* urmînd două căi diferite. Prima a constat într-o interpretare liniară a textului, în timp ce a doua trata probabil secretele ascunse răspîndite în diferitele părți ale *Ghidului rătăciților*, așa cum o dovedesc comentariile lui Abulafia la această lucrare. Prima cale era asemănătoare metodei comune adoptate de filosofi; la ea se face aluzie în extrasul citat mai sus din *Hayye ha-Nefeș*. Cea de-a doua, conform aceleiași surse, se baza pe secretele transmise în descendența unor „tradiționali".

Această din urmă înțelegere a *Ghidului rătăciților* sfîrșește prin a face din el o operă cabalistică. Putem considera că poziția intermediară a lucrării lui Maimonide, situată între filosofie și cabală, devine manifestă în citatul din *Șeva Netivot ha-Tora*, care reflectă cele două niveluri semantice ale *Ghidului*. După sensul simplu, e vorba de un text filosofic. Pentru cititorii „avertizați", cărora le-au fost transmise secretele, este o operă cabalistică. Înainte de a studia semnificația acestei ultime considerații, aș vrea să evidențiez atitudinile diametral opuse față de *Ghid* care se manifestă, pe de o parte în cabala teosofică și teurgică, pe de altă parte, în cabala extatică. Pentru cea dintîi, *Ghidul rătăciților* este o operă

---

111 Vezi A. Farber, „Un nou fragment din Introducerea lui R. Iosif Gikatila la *Ghinat Egoz*", *Jerusalem Studies in Jewish Thought*, vol. I, 1981, pp. 159-160, n. 5 (ebraică). S. Blickstein, *Between Philosophy and Mysticism, a Study of the Philosophical-Qabbalistic Writings of Joseph Gikatila*, teză de doctorat, JTS, New York, 1983, p. 111s.

112 Conform textului adăugat de Gottlieb, *Studii*, p. 104: „Maestrul lucrurilor intelectuale, R. Abraham". În general despre relația dintre Gikatila și Maimonide, vezi M. H. Weiler, „Cercetări în terminologia cabalistică a lui R. Iosif Gikatila și atitudinea sa față de Maimonide", *HUCA*, vol. 37, 1966, pp. 13-14 (ebraică).

suspectă ale cărei implicații sînt încă și mai periculoase decît mesajul explicit. R. Șem Tov ben Șem Tov va argumenta că cu cît înțelegem mai bine *Ghidul*, cu atît mai periculoasă apare influența concepției sale. Pentru Abulafia este exact invers: cu cît este mai bine înțeles *Ghidul*, cu atît devine mai cabalistic. Prin urmare, ce anume poate fi de ordin cabalistic în *Ghid*, după Abulafia? În Introducerea la comentariul său intitulat *Sitre Tora*[113], cabalistul declară:

„[...] comentariul *Sitre Tora* a luat naștere din *Ghidul rătăciților* și a devenit copilul acestuia; și pentru că intențiile [*Ghidului*] sînt duble, adică interpretarea termenilor echivoci și interpretarea parabolelor profeției, intenția vlăstarului său este la rîndul său dublă, este vorba de rădăcina fiecărei înțelepciuni religioase – altfel spus interpretarea rațiunii, pentru viața sufletului rațional – și interpretarea slujirii lui Dumnezeu prin iubire. Și chiar dacă subiectul fiecăreia dintre cele două [cărți] este în sine unul specific, totul merge în aceeași direcție."

Abulafia prezintă *Ghidul* drept o încercare exegetică ce urmărește o înțelegere corespunzătoare a textului biblic. Propria sa lucrare tratează despre înțelegerea exactă a vieții religioase, nu a textului religios. Cu toate acestea, el face observația că scopurile celor două cărți concordă. Fiindcă lucrarea sa este considerată drept o urmare a *Ghidului rătăciților*, putem să credem că el privea fațeta exegetică drept sensul manifest al *Ghidului*, în timp ce sensul său spiritual era considerat drept un plan superior care nu putea fi atins decît după dobîndirea unei înțelegeri adevărate a textului biblic. Această analiză poate fi coroborată cu un alt text al lui Abulafia. Pentru că descrierea Carului ceresc de către Iezechiel este obscură, explicația sa a fost dată de către Maimonide[114]:

---

113 Manuscris Paris BN, 774, fol. 115b.

114 *Hayye ha-Nefeș*, manuscris München, 408, fol. 73b. Vezi de asemenea poemul intitulat „Aștaașea be-mașal kadmon", al cărui autor ar putea fi Abulafia: „Îl numim [pe cel care studiază] religia fiului lui Amram cu religia lui Moise, fiul lui Maimon – cel salvat" (*Kobeẓ al Yad*, vol. 1, 1885, p. 4 și *Șirim Zemirot ve-Tișbahot*, Constantinopol, 1545, n° 12; compară și cu *Sitre Tora*, manuscris Paris BN, 774, fol. 158b).

„[...] cuvintele sale sînt dificile şi pecetluite, porţile lor sînt închise pentru noi, nu avem cheia pentru a le deschide, pînă cînd Rabbi [Maimonide] se ridică şi ne oferă cheia inteligenţei[115] şi ne ajută să deschidem cu ea multe dintre uşile închise referitoare la cuvintele profetice, indicîndu-ne că există o infinitate de termeni echivoci în spusele înţelepţilor noştri; drept consecinţă am deschis ochii şi am văzut lumina strălucitoare şi splendoarea radioasă, şi am înţeles multe din subiecte aşa cum sînt în realitate, şi el a fost asemenea profeţilor şi înţelepţilor după ce ochii noştri s-au deschis."

Prin urmare, *Ghidul rătăciţilor* oferă cheia textului lui Iezechiel. Conform lecturii adecvate, ea ne vorbeşte despre revelaţia adevărurilor spirituale, descrise în termeni mistici: revelaţia luminilor etc. Din nou, *Ghidul* serveşte drept intermediar: el permite spiritului uman să treacă de la percepţia simplistă a unui text la o experienţă spirituală. În comentariile lui Abulafia se face de mai multe ori aluzie la această experienţă, şi voi limita observaţiile mele doar la numele comentariilor sale care sînt parţial sinonime. Primul dintre ele se numeşte *Sefer ha-Gheula* – Cartea Mîntuirii – iar într-un alt comentariu, *Sitre Tora*, problema mîntuirii este formulată în aceşti termeni[116]:

„Toate secretele *Ghidului* sînt în număr de treizeci şi şase, şi acel care va medita asupra lor cu scopul de a le înţelege cu mijloacele speculaţiei şi pentru a pricepe semnificaţia lor reală va fi mîntuit[117]."

În acelaşi mod, Abulafia notează în Introducerea sa la *Hayye ha-Nefeş*[118]:

[115] Expresia „cheia inteligenţei" este şi titlul uneia dintre primele lucrări ale lui Abulafia. În poemul introductiv, Abulafia leagă deschiderea porţilor cu cheia inteligenţei de o viziune. Manuscris Vatican, 291, fol. 21b: „Pentru fiecare suflet intelectual plăcerea viziunii / şi porţile sale sînt deschise cu cheia inteligenţei".

[116] Manuscris Paris BN 774, fol. 117a.

[117] Conform Levitic 25, 31. Compară cu poemul citat *supra* n. 114, în care cel care studiază Tora cu doctrina lui Maimonide este denumit „salvat".

[118] Manuscris München, 408, fol. 1b.

„Voi deschide gura pentru a vorbi fără parabole sau alegorii, pentru a salva sufletul rațional de cele patru elemente și îi voi spune secretele."

Afirmația lui Abulafia conform căreia va vorbi fără alegorii se potrivește perfect cu considerația exprimată mai sus în care se menționa că procesul exegetic al „purificării" din Biblie a fost deja îndeplinit prin activitatea lui Maimonide. În acest moment, Abulafia este preocupat de actul mîntuitor ce constă în salvarea sufletului prin împărtășirea secretelor. De aici rezultă că „viața sufletului rațional" corespunde salvării sale și că ambele sînt dobîndite cu ajutorul celor treizeci și șase de secrete ale *Ghidului*. În plus, după cabaliști, cuvîntul *gheula* – mîntuire – este alcătuit din *g* și *'lh*, în scriere defectivă, și face deci aluzie la cele treizeci și șase de secrete (*'lh* = 36) și la cele trei părți ale *Ghidului rătăciților* (*g* = 3).

Este vorba aici de o concepție care vede în *Ghid* o etapă necesară pentru elevarea sufletului uman de la un tip „simplist" de religie, bazată pe o înțelegere simplă a textului biblic, pînă la o religie „filosofică", ce alegorizează aspectele nefilosofice ale religiei și în cele din urmă la o religie mistică eliberatoare, ce vizează un „misionarism" extatic și uneori chiar experiențe de *unio mystica*. Această ultimă etapă își găsește expresia în interpretarea particulară a *Ghidului* de către Abulafia, care există doar în germene în cartea lui Maimonide.

Abulafia a interpretat în mod mistic *Ghidul rătăciților*, care la rîndul său interpretase în manieră alegorică Biblia și literatura rabinică clasică. În această viziune, *Ghidul*, în forul său interior, a fost sursa unei viziuni mistice asupra religiei. Să o spunem în formă negativă: *Ghidul* a reprezentat negarea înțelegerii simpliste de către vulg a Bibliei; această înțelegere filosofică a fost la rîndul său negată de o înțelegere mistică centrată de data aceasta pe experiența spirituală a sufletului și nu pe o înțelegere teologică veritabilă, neglijînd opera intelectuală a filosofilor; sau, pentru a spune în maniera neoplatonicilor: interpretarea lui Abulafia la *Ghid* reprezintă elanul sufletului intelectual dinspre materie către Dumnezeu, pentru care *Ghidul* reprezintă o etapă intermediară. Aș dori să precizez sensul pe care îl dau termenului „mistică" în acest context: nu fac aluzie la o explicație vagă a pasajelor maimonidiene care le-ar

denatura semnificația fizică și le-ar da un sens cosmic[119], sau la folosirea principiilor cabalistice ale exegezei – *ghematria* (numerologia), *notarikon* (anagrama) etc. – cu scopul de a explica *Ghidul*. Termenul „mistică" se referă în acest context la un efort de concentrare a omului care vizează realizarea unei experiențe spirituale. Considerat din această perspectivă, *Ghidul rătăciților* poate fi tratat ca un catalizator pozitiv esențial al misticismului evreiesc, care își va găsi expresia cea mai importantă în cabala extatică. Dacă în ce privește formarea cabalei teosofico-teurgice rolul său a fost cel de catalizator negativ, acum situația este radical diferită.

În ce fel a contribuit *Ghidul* la experiența mistică a cititorului său? Abulafia propune un răspuns interesant[120]:

„Într-adevăr, îți spun că adevărata cunoaștere a Numelui nu poate fi învățată nici numai din *Sefer Yețira*, chiar dacă cunoști toate comentariile mai sus citate referitoare la aceasta, și nici numai din *Ghidul rătăciților*, chiar dacă cunoști toate comentariile referitoare la el. Ci atunci cînd vor fi puse laolaltă cele două feluri de cunoaștere din cele două cărți."

Pentru Abulafia, *Ghidul* în sine nu este suficient pentru a ajunge la acea *gnosis* supremă, cunoașterea Numelui divin. Mijlocul ultim al acestei cunoașteri este o experiență mistică ce nu poate fi obținută doar printr-o concentrare exclusivă asupra conținutului *Ghidului*[121]:

„Rațiunea mea a descoperit în Nume o scară care îi permite să urce treptele viziunilor. Iar totalitatea ansamblului de cuvinte se desăvîrșește în el[122], prin examinare și prin experimentare[123]. Necunoscut de filosofi, numele său [al Numelui] este cheia inteligenței[124]."

---

119 Altmann, „Maimonides' Attitude", p. 209, a formulat deja această idee.

120 *Oțar Eden Ganuz*, manuscris Oxford-Bodleiană, 1580, fol. 16b-17a.

121 *Mafteah ha-Raayon*, manuscris Vatican, 291, fol. 21a.

122 Compară cu *Sefer Yețira* 2,5: „Tot ceea ce a fost creat și tot ceea ce a fost rostit apar din numele unu". Vezi Scholem, *Les Origines*, p. 38, n. 44.

123 Aceste cuvinte apar într-un context asemănător în extrasul citat anterior din *Șeva Netivot ha-Tora*, *supra* n. 1. Folosirea lor subliniază natura experimentală a metodei lui Abulafia: nu numai o gnoză, dar și o aplicație practică. Este cert că această formulă se

(*illuminati*) capabili să înțeleagă cele mai ascunse secrete ale *Ghidului*. Numai aceștia pot fi convinși de validitatea metodelor lingvistice ale demonstrației, metode extrase din *Sefer Yețira*. Doar completînd *Ghidul* cu *Sefer Yețira* se poate obține o intuiție mai profundă a secretelor ultime din opera lui Maimonide. Pentru Abulafia, metodele toraice de demonstrație, adică combinarea literelor, sînt și tehnici mistice care implică experiențe paranormale. După dobîndirea unei cunoașteri teologice relativ potrivite prin studiul *Ghidului rătăciților*, aplicarea practicilor lingvistice antrenează o anumită experiență relațională între subiect și entitățile spirituale superioare: Intelectul Activ sau Dumnezeu. În plus, numai iluminații care au trăit un contact cu Intelectul Agent pot primi cîteva din secretele *Ghidului*. Într-adevăr, primul comentariu la *Ghidul rătăciților* a fost redactat ca rezultat al unui ordin primit în timpul unei experiențe a revelației care n-a stat doar la originea compunerii comentariului, ci care aducea în plus o informație referitoare la modalitatea în care trebuia executat[126]. De asemenea, Abulafia credea că este comentatorul perfect al *Ghidului* – moștenise lista secretelor implicite din această carte și experimentase o revelație privind interpretarea lor[127]. Pentru a situa acest fapt într-un context mai general: numai cabala extatică deține cheia secretelor celor mai ascunse ale *Ghidului*. Printr-o ironie a istoriei, cîteva elemente ale esoterismului evreiesc pe care Maimonide le-a ignorat de bunăvoie sau împotriva cărora chiar s-a ridicat au devenit, în opera lui Abulafia, principalele instrumente de pătrundere în secretele marelui teolog evreu.

Nu este surprinzător că un maimonidian înfocat ca R. Zerahya ben Șealtiel Hen a protestat vehement împotriva folosirii ghematriei și a combinării literelor cu privire la *Ghid*[128]. O critică la fel de tranșantă pare a fi rezultatul metodei speciale de interpretare a *Ghidului* de către

---

126 Vezi Idel, *Abraham Abulafia*, p. 10.

127 Vezi al său *Sefer ha-Heșek*, manuscris New York, JTS, 1801, fol. 4b, unde Abulafia afirmă că ar fi primit tradițiile cabalistice orale de la înțelepții din acea perioadă, iar „tradițiile cabalistice superioare" de la însuși Dumnezeu; vezi de asemenea *supra* n. 88 și 90.

128 Vezi Idel, *Abraham Abulafia*, p. 40, n. 28.

Există un element pe care filosoful nu-l cunoaște, care este necesar experienței mistice: gnoza Numelui. Acest Nume este chintesența întregii substanțe lingvistice. Desigur, este vorba de doctrina din *Sefer Yețira*. Avem deci două „chei ale inteligenței": cea din *Ghidul rătăciților* – exegeza alegorică și cea din *Sefer Yețira* – cunoașterea Numelui. Combinarea lor a contribuit la natura specială a comentariilor lui Abulafia la *Ghid*: acestea folosesc pe larg principiile la care fac aluzie *Sefer Yețira* și comentatorii săi, cu scopul de a elucida problemele *Ghidului*. Or, aceste principii au fost aplicate, susține Abulafia, atunci cînd tratează secretele cele mai esoterice ale lui Maimonide[125]:

„Uneori întîlnim un secret care este mai ascuns decît celelalte, și trebuie să-l demonstrăm prin mijlocirea unor demonstrații ciudate pentru filosofi, adică le demonstrăm cu ajutorul metodelor denumite la noi demonstrații toraice, ce cuprind metode de combinare a literelor și a secretelor lor, ce nu pot fi demonstrate pentru cei mai mulți dintre gînditorii speculativi, fiindcă aceștia n-ar putea înțelege nici misterele lor nici altceva despre subiectul lor. Totuși, ele pot fi demonstrate pentru un mic număr de intelectuali [care aparțin de] divina Cabală, cei al căror intelect a fost iluminat [...] care este Intelectul Agent ce ne-a revelat cunoașterea adevărată ultimă."

Aici este evocat un alt gen de cabală, cabala divină, care este rezultatul iluminării Intelectului Agent asupra cîtorva iluminați

---

inspiră din deviza magică curentă a deschiderii: *Bahun u-Menuse*. După cum se știe, magia evreiască este o doctrină în mare măsură lingvistică.

124 Este interesant de notat că termenul „cheie" (*mafteah*) face parte din mai multe din tilturile cărților lui Abulafia: *Mafteah ha-Raayon*, *Mafteah ha-Hokmot*, *Mafteah ha-Sefirot*, etc. În contextul citatului nostru, este bine să remarcăm de asemenea că tratatele medievale care conțin termenul „cheie" ca element din titlu sînt adesea de natură magică, în literatura arabă, ebraică și latină. Expresia *Mafteah ha-kabala* (cheia cabalei) – reapare de mai multe ori în cartea *Sefer ha-Țeruf*, scrisă de un discipol anonim al lui Abulafia, vezi manuscris München, 22, fol. 196b, iar *Mafteah ha-kabala* este numele comentariului la *Sefer Yețira* al lui R. Baruh Togarmi, tratat pe care Abulafia l-a studiat și a cărui influență a suferit-o.

125 *Sitre Tora*, manuscris Paris BN 774, fol. 117b. Vezi și Idel, *Abraham Abulafia*, pp. 78-79 și *supra* n. 31.

Abulafia, efectuată probabil în Italia, fiindcă R. Zerahya arată că foarte mulți „interpretau greșit" cuvîntul „fiu" (*ben*) ca referindu-se la numele divine, principiu care apare de fapt în comentariile lui Abulafia[129]. Mențiunea „foarte mulți", ca și numeroasele detalii adăugate de Zerahya în acest context, care nu apar exact în aceeași formă în comentariile lui Abulafia, par să corespundă unei situații în care ideile cabalistului erau deja binecunoscute în diferite versiuni atunci cînd R. Zerahya le critică. După cum am văzut deja, începînd cu *Hayye ha-Nefeș*[130] R. Abulafia a criticat cîțiva contemporani care înțeleseseră prost *Ghidul*, și este posibil ca aceste scurte referințe să facă aluzie la o critică reciprocă[131]. De altfel, cabaliștii care se opuneau lui Abulafia au defăimat și comentariile sale la *Ghid*. După părerea mea, o aluzie în acest sens poate fi găsită în atacul lui R. Solomon ben Abraham ibn Adret la adresa acestui cabalist, unde îl acuză că a interpretat atît Biblia cît și „vorbele înțelepților" cu ajutorul ghematriei, ceea ce ar putea reprezenta o aluzie la interpretarea *Ghidului* de către Abulafia[132]. Două secole mai tîrziu, R. Iehuda Hayyat s-a făcut mai explicit; el a afirmat fără menajamente că Abulafia a explicat vorbele *Ghidului* folosind „o cabală inventată arbitrar care nu provenea nici din gîndirea, nici din inima lui Maimonide"[133]. Destul de ironic, Hayyat citează aprobator comentariul lui Abulafia la *Ghid*, fără a fi în aparență la curent cu sursa citatului său[134]. În ciuda acestor remarci critice, comentariile lui Abulafia au supraviețuit. Unul dintre ele a fost păstrat în mai multe manuscrise; două dintre ele au fost traduse în latină și și-au exercitat influența asupra cabaliștilor evrei[135]. Pentru scopul meu, merită să amintim imaginea de cabalist ascuns pe care Pico della Mirandola i-o

---

129 Vezi Ravitzki (*supra* n. 19), pp. 106-107.

130 Vezi *supra* n. 89.

131 Este poate demn de menționat că divergențele explicite între percepția *Ghidului* de către R. Zerahya și cea a lui R. Hillel din Verona, maestrul lui Abulafia, sînt exprimate în scrierile lor. Vezi Ravitzki (*supra* n. 19), pp. 269-292.

132 Vezi ale sale *Responsa*, vol I, n° 548: „A luat Scripturile și cuvintele înțelepților drept ghematrii".

133 „*Minhat Iehudd*", în *Maareket ha-Elohut*, Mantua, 1558, fol. 3b.

134 Vezi Idel, *Abraham Abulafia*, p. 12, n. 44.

135 *Ibid.*, p. 12.

face lui Maimonide în *Concluziile* sale[136]. Chayyim Wirzubski a demonstrat[137] că această percepție a filosofului a fost inspirată de viziunea lui Abulafia:

*Sicut Aristotelis diviniorem philosophiam, quam philosophi antiqui sub fabulis et apologies velarunt ipse sub philosophicae speculationis facie dissimulauit, et uerborum breuitate obscuranit, ita Rabi Moyses Aegyptiius in libro, qui a Latinis dicitur dux neutrorum, dum per superficialem uerborum corticem uidetur cum philosophis ambulare, per latentes profundi sensus intelligentias mysteria complecitur cabalae**.

Nu este deci surprinzător că unul dintre primii succesori ai lui Pico, Johann Reuchlin, citează în mod frecvent *Ghidul* ca și cînd ar fi fost o operă a cabalei[138]. Acești autori au difuzat o versiune „cabalizantă" a învățăturilor lui Maimonide în cultura europeană.

Cu toate acestea, se pare că atitudinea lui Abulafia față de Maimonide a contribuit la o percepție pozitivă a figurii sale și în operele cîtorva membri ai școlii cabalei extatice. Autorul anonim al cărții *Șaare Țedek*, care fusese înainte un adept al lui Maimonide[139], a rămas binevoitor față de filosof și după convertirea sa la practicile mistice[140]. O

---

136 *Opera*, Bale, 1557, p. 113: Concluzia 63.

137 Vezi articolul său, „Liber Redemptionis, An Early Version of Abraham Aboulafia's Kabbalistic Commentary on the *Guide of the Perplexed*, in the Latin Translation of Flavius Mitridathes", *Proceedings of the Israel Academy of Sciences and Humanities*, III, 1969, pp. 148-149.

* „Tot așa cum Aristotel a disimulat sub chipul speculației filosofice și a tăinuit în concizia vorbelor o filosofie mai divină decît au ascuns filosofii antici în mituri și în apologii, tot așa Rabbi Maimonide (Moyse Egipteanul), în cartea numită de latini „*Ghidul rătăciților*", atunci cînd pare să meargă alături de filosofi prin învelișul superficial al cuvintelor, exprimă [de fapt] prin înțelesurile latente misterele sensului profund al cabalei".

138 Vezi traducerea franceză a *De arte cabalistica* a lui F. Secret, Paris, 1973, unde acesta indică pasajele pe care Reuchlin i le atribuie lui Maimonide, vezi în special pp. 37, 44-45, 75-76.

139 Vezi *supra* n. 80.

140 Vezi R. Natan ben Saadia Harar, *Șaare Țedek*, manuscris Ierusalim, 8° 148, fol. 39b, 40b-41b.

atitudine asemănătoare a avut și R. Natan, maestrul lui R. Isaac din Acra, care, după toate aparențele, a fost influențat de interpretarea lui Abulafia la pasajele din *Ghid* referitoare la *Merkaba*[141]. Cabalistul anonim care a compus *Or ha-Menora*, de factură abulafiană, era la rîndul său interesat de lucrările lui Maimonide, iar învățăturile acestuia au fost integrate în trama unei cabale extatice[142].

O apreciere relativ favorabilă la Maimonide poate fi evidențiată cu ușurință la R. Isaac din Acra, alt reprezentant important al cabalei extatice. La fel ca Abulafia și autorul lui *Șaare Țedek*, el s-a ocupat și de experiențele mistice a căror terminologie psihologică a fost puternic influențată de lexicul filosofic. Ceea ce pare a fi o noutate la R. Isaac este recurența expresiei „*ha-Rav ha-maamin*" (Maestrul credincios) drept epitet pentru desemnarea lui Maimonide[143]. Aș dori să citez principalul text care aduce această formulă[144]:

„Am cercetat[145] cuvintele profeților și înțelepților și asprimea rătăcirii lui Israel, la care se referă[146] cuvintele profeților: „[Acum] de

---

141 Vezi M. Idel, „ 'Lumea imaginală' și Collectanaea lui Rabbi Natan", *Eșel Beer Șeva*, vol. II, 1980, pp. 172-173 (ebraică).

142 Vezi Idel, *Abraham Abulafia*, p. 79. Compară cu manuscris Ierusalim, 8° 1303, fol. 29b, 42b, 46b.

143 *Oțar Hayim*, manuscris Moscova-Günzburg, 775, fol. 85b, 151a, 241a. Vezi Gottlieb, *Studies*, pp. 231-232. Despre Nahmanide ca *Rav ha-neeman* (maestru fidel), vezi *Oțar Hayim*, manuscris Oxford-Bodleiană, 1911, fol. 159b.

144 *Oțar Hayim*, manuscris Moscova-Günzburg, 775, fol. 183a. Vezi de asemenea B. Dinur, *Israel ba-Gola*, Ierusalim, 1969, vol. II, 4, p. 236. Compară și cu concepția lui R. Șabbatai Horowitz menționată *supra* n. 77.

145 Verbul evreiesc *histakalti* este folosit în contexte mistice în cartea lui R. Isaac. Vezi și D.C. Matt, *Zohar, The Book of Enlightenment*, New York, 1098, p. 224.

146 II Paralipomena 15,3 (*în trad. rom.* „Multe zile a fost Israel fără Dumnezeul Cel adevărat și fără de preot-învățător și fără de lege." Citatele biblice au fost redate după traducerea românească *Biblia sau Sfânta Scriptură*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al B.O.R., București, 1988. Acolo unde varianta franceză imprima textului un sens diferit față de ediția românească, am tradus textul francez, atașînd și varianta de traducere a ediției românești, cum mențiunea *în trad. rom.* – n. tr.). Același verset biblic apărea deja într-un context similar în comentariul lui R. Ezra din Gerona asupra Cîntării Cîntărilor, ed. Chavel, pp. 479, 451 și în *Maamar ha-Yihud* a lui R. Abraham ben Eliezer

multă vreme Israel a fost fără Tora, fără preot și fără Dumnezeul cel adevărat", iar înțelepții noștri spun[147]: „Tora va fi uitată de Israel". Am înțeles că toate acestea s-au împlinit pînă în epoca în care Rabbi credincios BAYO HMYLH[148] a venit în Egipt și R. Iacob Nazirul și R. Abraham ben David în Provence, credinciosul R. LAYO HMYLH în Catalonia și Rav R. Iacob ha-Cohen și R. Iosif Gikatila la Segovia, iar cartea Zoharului [a fost scrisă] de R. Simeon ben Iohai în Sefardia[149], căci datorită acestor oameni numărul maeștrilor legii a crescut fără dificultate iar inteligența a sporit grație inteligenței filosofiei pentru cei pe care Dumnezeu i-a înzestrat cu spirit filosofic, însă nu cu spirit cabalistic; și sfințenia cabalei [a crescut] pentru cei pe care Dumnezeu i-a înzestrat cu spirit cabalistic însă nu cu spirit filosofic. Totuși, fericit este cel pe care Dumnezeu l-a înzestrat cu toate cele trei spirite împreună, spiritul de învățătură, adică spiritul toraic, spiritul filosofic și spiritul cabalistic, căci acesta este fără îndoială perfect și merită ca Prezența divină să coboare asupra lui, dacă generația nu este demnă de el."

Astfel, conform lui R. Isaac, activitatea lui Maimonide în Egipt face parte dintr-o vastă renaștere a studiului Torei și al spiritualității iudaice, al cărei centru era reprezentat de provinciile Spaniei și sudul Franței. Cu excepția lui Maimonide, toate aceste figuri istorice au fost amintite datorită reputației lor de cabaliști. R. Isaac diferențiază în mod evident între cei care sînt cabaliști și ceilalți care sînt doar filosofi, fără să se refere însă la absența doctrinei cabalistice la Maimonide. Este aceasta doar o consecință a conciziei pasajului? Are expresia „*ha-Rav ha-maamin*" vreo conotație legată de cabală? Descrierea lui Maimonide corespunde în

---

ha-Levi, manuscris Ierusalim, 4° 537, fol. 144b (și vezi *supra* ipoteza noastră conform căreia concepția lui R. Isaac din Acra despre Maimonide l-a influențat pe cumnatul lui R. Abraham, R. Abraham Zacuto). Vezi și folosirea repetată a acestui verset în operele lui Abraham Cardozo. R. Isaac folosește acest verset, în absența vreunei conotații istorice, în al său *Meirat Enayim*, p. 10.

[147] *Șabbat*, 138b, etc.

[148] Sensul acestor asonanțe care se repetă în opera lui R. Isaac nu este clar.

[149] Evit să traduc acest cuvînt prin „Spania", în măsura în care folosirea medievală a acestui nume nu este întotdeauna clară; adesea trimite numai la Castilia.

mod evident cu cea a lui Nahmanide, care este desemnat cu denumirea „Rabin credincios". Cuvintele „*maamin*" și „*neeman*" sînt echivalente din punct de vedere numerologic[150] și, după cum știm, R. Isaac era adîncit în acest tip de exegeze. Această corespondență, în mod teoretic, putea face aluzie la o paralelă între Maimonide și Nahmanide. Totuși, un text aflat în *Sefer ha-Yohasin*[151] al lui R. Abraham Zacuto este mai convingător. Potrivit lui Zacuto, Nahmanide a criticat *Sefer ha-Mițvot* al lui Maimonide și cu toate acestea a depus mărturie despre pietatea sa, care „i-a redus la tăcere pe necredincioșii ce obiectau la adresa cabalei, și a fost numit *Rabinul credincios*". Opoziția dintre necredincioși (*minim*) și Rabinul credincios (*maamin*) este explicită[152]. El înțelege astfel epitetul de „credincios" în raport cu războiul pe care Maimonide l-ar fi dus împotriva celor care criticau „cabala", care trebuie înțeles aici în sensul general de „tradiție", sau mai precis în cel de „tradiție esoterică". Există deci două texte în care expresia „*ha-Rav ha-maamin*" apare în contexte referitoare la cabală, care poate fi înțeleasă în mod obiectiv ca desemnînd tradiția esoterică. În plus, se pare că al doilea text ar fi putut să fie de asemenea extras dintr-o operă pierdută a lui R. Isaac din Acra, *Sefer Divre ha-Yamim*[153], lucrare cunoscută de un singur autor, R. Abraham

---

150 *Maamin* (credincios) = 141 = *neeman* (fidel).

151 *Sefer ha-Yohasim ha-Șalem*, Ierusalim, 1962, p. 249. Vezi și R. Ghedalia ibn Yahia, *Șalșelet ha-Kabala*, Ierusalim, 1962, p. 100.

152 Compară și cu *Oțar Hayim*, manuscris Moscova-Günzburg, 775, fol. 49a: „Acela care crede doar în cele esoterice face parte din ansamblul ereticilor (*minim*) și este tocmai cazul filosofilor neghiobi ce speculează și se bazează pe cunoașterea rațională, înțelepți în viziunea lor". Sînt oare acești „*minim*" din scrierile lui R. Abraham Zacuto filosofii combătuți de Maimonide? Jocul de cuvinte *maamin* (credincios) și *minim* (eretic) a apărut deja într-o zicală atribuită lui R. Isaac cel Orb: „De crezi în *En Sof* (Infinitul) și nu crezi în sefiroți, ești pe deplin un eretic" (vezi Scholem, „Un nou document", p. 150). Cei care neagă sefiroții pot fi în fapt filosofii. Vezi de asemenea o tradiție referitoare la piatra funerară a lui Maimonide, despre care se crede că dușmanii săi ar fi scris cuvintele: „*Muhram u-min*" (excomunicat și eretic). Putem presupune că a existat o tradiție care a inserat o inscripție de tipul „*Ha-Rav ha-maamin*" (maestrul credincios) și care a fost schimbată în „*Muhram u-min*" (excomunicat și eretic).

153 Conținutul acestei cărți este înțesat de anecdote hagiografice, vezi Goldreich (*supra* n. 51), p. 409.

Zacuto[154]. Dacă ipoteza noastră este corectă, atunci folosirea cuvîntului „*kabbala*" ca desemnînd tradiția esoterică în citatul din *Sefer ha-Yohasin* este mai mult decît certă. Încă o dată, legenda convertirii lui Maimonide la cabală prin grija lui R. Iacob Nazir pare a fi legată de tradiția lui R. Iacob ca și cabalist, așa cum este prezentat de R. Isaac din Acra în al său *Meirat Enayim*[155]. *Last but not least,* Maimonide a fost prezentat drept cabalist într-un text în care este menționat și Nahmanide, și ambii sînt descriși drept „credincioși". Acest text este opera lui R. Abraham Abulafia. În versiunea latină a primului său comentariu la *Ghid*, *Liber Redemptionis*, citim[156]:

*Cuius modi apud nos moises legislator noster et Rabenu moxe. Et cuius modi est doctor ipse rabi moises, super quius tribus sit pax sunt tres Moises fideles testes, sapientes et Cabalistes qui dixerunt nobis mundum esse innouatum**.

Cei trei Moise credincioși sînt cu toții cabaliști. Termenul „*fideles*" se potrivește perfect descrierii lui Nahmanide din scrierea lui R. Isaac. Totuși, Abulafia nu distinge între ei, și este posibil ca R. Isaac să fi avut în față expresia „*ha-Rav ha-maamin*" legată de Maimonide. De fapt, e vorba de mai mult decît de o simplă posibilitate. Nu e nici o îndoială că

---

154 Vezi Tishby, *Mișnat ha-Zohar*, vol. I, pp. 28-34.

155 Vezi Scholem, „Mi Hoker li-Mekubal", pp. 95-97.

* „În opinia noastră, așa au fost Moise, legislatorul nostru și Rabbi Moise. Iar Rabbi Moise, de trei ori fie pacea deasupra lui, este un învățător în sensul în care au fost trei credincioși ai lui Moise: martorii lui, înțelepții și cabaliștii care ne spuseseră că lumea a fost creată".

156 Vezi Wirszubski (*supra* n. 137), p. 142. Această carte a lui Abulafia a fost scrisă în 1273 (*ibid.*, p. 140); se pare că puțin după aceea, R. Isaia ben Moise din Salerno s-ar fi referit la tatăl său, un comentator al *Ghidului*, ca la un „al treilea Moise", după cel dintîi și Maimonide. Vezi și manuscris München, 370, fol. 9a-b. Datorez mulțumiri prietenului meu A. Ravitzki, care mi-a atras atenția cu amabilitate asupra acestui punct. Vezi textul reprodus într-un articol al lui Joseph B. Sermonetta, „Moise ben Solomon de Salerno și Nicholaus de Giovinazo despre *Ghidul rătăciților* al lui Maimonide", *Iyun*, vol. 20, 1970, p. 294, n. 3 (ebraică). Vezi și declarația lui P. Christiani în disputa sa cu Nahmanide, ed. Chavel. *Kitvé Ramban*, I, p. 315: „Voi aduce o dovadă despre unul din marii voștri înțelepți, de patru sute de ani încoace nu mai există altul la fel ca el, numele său este maestrul Moise din Egipt".

ultimul a fost considerat cabalist, așa cum o demonstrează absolut convingător un alt text al lui Abulafia[157]. Mai avem încă două texte în care Maimonide este considerat un cabalist, într-un context în care este menționat și Nahmanide, în egală măsură cu calificativul său de „*fideles*" (fidel).

Este posibil să mergem mai departe și să comparăm textul lui Abulafia cu cel al lui R. Isaac: fiecare dintre cei trei Moise este denumit „*testes*" (martor), „*sapientes*" (înțelept) și „cabalist". R. Isaac menționează trei perfecțiuni: cea religioasă (toraică), cea filosofică și cea cabalistică, ce se pot manifesta împreună[158]. Nu este oare remarcabilă corespondența dintre cele două serii de trei virtuți? Mai mult, faptul că Abulafia îi

---

157 Vezi *Șeva Netivot ha-Tora* (*supra* n. 81), p. 20: „Cît despre numele de 42 [de litere] și explicația sa, Rabi autorul *Ghidului* l-a evocat în prima parte, capitolul 62, unde a spus că cunoașterea sa duce la nivelul Intelectului Agent cu ceea ce este unit cu el în față și în spate, în felul în care l-a menționat, așa cum a mărturisit referitor la secretul combinației [literelor], în a doua parte [a *Ghidului*], în legătură cu profeția, despre cuvîntul *Bahal* și *Habal*, iar numele de 72 [de litere] pe care nu l-a evocat, binecuvîntată fie memoria sa, și mai cu seamă ceea ce a revelat omul lui Dumnezeu, și de asemenea Moise, servitor al lui Dumnezeu, în comentariile sale la Torah, el, combatantul războaielor Domnului, e vorba de Nahmanide, tovarășul lui Maimonide, care sînt amîndoi discipolii lui Amramide (Moise fiul lui Amram), care sînt toți trei prinții lumii, pacea fie cu ei, căci Nahmanide spune la începutul cărții sale: „Există încă în mîinile noastre o tradiție de adevăr". În consecință, conform acestui text, aluziile lui Maimonide la combinarea literelor numelor divine corespund tradiției lui Nahmanide despre Tora ca și continuum de nume divine, care este interpretată ca fiind cabala. Acest lucru este destul de semnificativ: R. Șem Tov ibn Gaon anunță că a văzut în Spania, la sfîrșitul secolului al XIII-lea, o scrisoare atribuită lui Maimonide, în care se găseau teme apropiate de cele ale „cabaliștilor autentici la care a făcut aluzie marele nostru maestru Nahmanide, la începutul comentariului său la Pentateuh". Este posibil ca această scrisoare pseudoepigrafică să fi cuprins discuții despre numele divine, apropiate de cele ale lui Nahmanide. Compară și cu falsa *Igheret ha-Sodot*, atribuită lui Maimonide, unde sînt menționate numele divine. Vezi *Hemda Ghenuza*, ed. Z.E. Edelman, 1856, pp. 43-44.

158 Compară și cu triada de virtuți pe care R. Isaac le-o atribuie maeștrilor săi: umilință, cunoașterea filosofiei și capacități mistico-cabalistice. Conform M. Idel, „Prophetic Kabbala and the Land of Israel", în R. I. Cohen, *Vision and Conflict in the Holy Land*, Ierusalim-New York, 1985, pp. 108-109, n. 26.

menționează pe toți cei trei Moise în două dintre scrierile sale ar putea însemna că Abulafia, la fel ca și R. Isaac în continuare, concepea epoca celor doi Moise ca o perioadă religioasă importantă, fără precedent, de la Moise Legislatorul. Sau, în termenii dictonului binecunoscut: „De la Moise pînă la Moise nu a mai fost nimeni ca Moise". Înainte de a părăsi viziunea lui R. Isaac asupra lui Maimonide, aș dori să observ divergența profundă dintre relația sa de simpatie față de Maimonide și cea a maestrului său din Acra, R. Solomon cel Mic. Acesta din urmă n-a fost doar un antiaristotelician înverșunat – poziție adoptată și de R. Isaac[159] – ci și un antimaimonidian activ. Aici drumurile celor doi se despart. A contribuit Abulafia la poziția independentă a lui R. Isaac? În lumina discuției anterioare, înclin să dau un răspuns afirmativ.

Să ne întoarcem un moment la textul de mai sus extras din *Sefer ha-Yohasin*; imaginea lui Maimonide drept cel care reduce la tăcere necredincioșii se repetă într-un pasaj al lui R. Abraham ben Eliezer ha-Levi, cumnatul lui R. Abraham Zacuto, în scrierea sa *Maamar ha-Yihud*[160]. În această lucrare, cabalistul afirmă că Maimonide „a început

---

159 Vezi legenda menționată de R. Isaac din Acra în numele lui R. Solomon cel Mic despre Aristotel și soția lui Alexandru Macedon în *Meirat Enayim* (*supra* n. 51), pp. 56-57 și discuția lui Goldreich, pp. 403-404, n. 21.

160 Manuscris Ierusalim, 4° 537, fol. 147 a-b, Maimonide este privit drept un nou David care a luptat cu succes împotriva pericolului filistin reprezentat de filosofie. Merită să remarcăm că R. Abraham ha-Levi a avut acces la o operă neidentificată a lui R. Isaac din Acra, din care citează o anecdotă autobiografică (vezi *supra* n. 153). Vezi al său „Horaot be-Inyane Malakim", *Kerem Hemed*, vol. 9, 1856, p. 146. Făcea parte această anecdotă din *Divre ha-Yamim*? Compară și cu superlativele pe care R. Abraham le aplică lui Maimonide în comentariul său despre *Profețiile lui Nahman*, manuscris Ierusalim, 8° 3935, fol. 13a și în opera pseudoepigrafică, *Masoret ha-Berit*, care este în mare parte influențată de lucrările lui R. Abraham ha-Levi, unde Maimonide este prezentat ca o autoritate pioasă, care, asemeni lui Moise, este descris prin formula: „Din toată casa Domnului, el este fidel", cf. J.M. Toledano, *Ha-Țofe le-Hokmat Israel*, vol. 15, p. 303. Este plauzibil că *Pirke Moșe* al lui Maimonide a contribuit la această viziune pozitivă, în timp ce Galien a fost criticat sever. Compară cu R. Yehiel din Pisa, tînăr contemporan al lui R. Abraham ha-Levi, care declară în al său *Comentariu asupra celor zece sefiroți*, manuscris New York, JTS, R, 1586, fol. 127b: „Să fie răsplătit marele Rabi, R. Moise Maimonide, binecuvîntată fie memoria sa, pentru ceea ce a obiectat și a răspuns

un război împotriva filosofilor în care i-a făcut să se împrăștie, să se risipească și să dispară". Folosirea verbului „*hașmed*" corespunde celui din textul lui Zacuto, unde este folosit într-un context similar, și pare logic să credem că există o filiație textuală între cele două texte. Dacă evaluarea mea este corectă, atunci „necredincioșii" pomeniți în lucrarea lui Zacuto trebuie identificați ca fiind filosofii; ca și în textul lui R. Abraham ha-Levi, și dată fiind această identificare, expresia „Rabi credincios" are o tonalitate antifilosofică, fapt ce consolidează posibilitatea ca această expresie să facă aluzie la o viziune a unui Maimonide cabalist.

Să analizăm pe scurt natura concepțiilor lui Maimonide care au influențat acest tip de cabală. După părerea mea, există două idei principale care au fost preluate de Abulafia din *Ghid*: metafizica maimonidiană, în sensul larg al cuvîntului și psihologia fenomenului profetic[161]. Abulafia acceptă ca definiție principală a divinității concepția lui Maimonide care vede în Dumnezeu Intelectul, Inteligibilul și Inteligența, în timp ce pentru cabala sa teologia negativă este secundară[162]. Interesul pentru aceste două tipuri de teologie ar putea

---

epicurianului în capitolele celebre despre medicină, denumite *Pirke Moșe*, și-a adunat forțele pentru a întări sfînta Tora și pentru a determina discreditarea [lui Galien] și marea sa stupiditate". Vezi de asemenea *ibid.*, fol. 148b: „Nu am intenția de a mă ridica împotriva filosofilor, nu acesta este scopul acestui tratat, și binecuvîntat fie Domnul, care nu ne-a lipsit de salvatori, autorul lui *Kuzari* [Iuda Halevi] și Maimonide, binecuvîntată fie memoria sa, și alții încă, pentru a sparge cercul epicurienilor și renegaților".

161 Vezi Idel, *Abraham Abulafia*, pp. 86-128; Id., „Abraham Abulafia și *unio mystica*", *infra*. Trebuie să remarcăm că definiția fenomenului profetic de către Maimonide a fost adoptată cu cîteva schimbări minore de către R. Iosif Așkenazi, vezi al său *Comentariu asupra Genezei Rabba* (*supra* n. 90), p. 219 și de către R. Hayim Vital în al său *Șaare Kedușa*, manuscris British Library, 749, fol. 21a. Primul din acești cabaliști pare să fi fost influențat de Abulafia (vezi *supra* n. 90), în timp ce al doilea s-a aflat în mod vizibil sub influența cabalei extatice. Remarcăm astfel că afinitatea dintre Abulafia și unii cabaliști a avut ca și corelație o atitudine mai degrabă pozitivă față de Maimonide. Această afirmație este valabilă și pentru simpatia lui Cordovero față de Maimonide, pe de o parte, și atitudinea sa pozitivă față de Abulafia, pe de alta. Despre Cordovero și Abulafia, vezi Idel, *Daat*, vol. 15, 1985, pp. 117-120 (ebraică).

162 Idel, *Abraham Abulafia*, pp. 434-435.

corespunde percepției lui Abulafia despre Maimonide ca furnizînd prima „cheie a inteligenței", altfel spus o înțelegere adecvată a antropomorfismelor biblice. Cu toate acestea, mai importantă pentru Abulafia este discuția relativ elaborată asupra profeției, în care Maimonide prezintă un sistem psihologic, care, așa cum se poate demonstra, îl ajută pe cabalist în încercarea de a-și interpreta propriile experiențe mistice ca evenimente profetice[163] – Maimonide străduindu-se să descrie profeția clasică folosind parametrii aristotelismului medieval. Prin intermediul descrierii psihologice a experienței profetice, Maimonide deschidea, conștient sau nu, calea pentru o aplicare actuală și efectivă a acestor elemente[164]. Cu alte cuvinte, Maimonide i-a oferit lui Abulafia, și într-o oarecare măsură chiar și succesorilor acestuia, o schemă psihologică ce a furnizat o legitimare pentru experiențele lor interioare. Construind acest model psihologic al profeției evreiești, Maimonide le permite misticilor evrei să se înțeleagă pe ei înșiși folosind psihologia contemporanilor. În plus, formularea experiențelor lui Abulafia ca *unio mystica*, ce apare și în comentariul său la *Ghid*, folosește o terminologie indiscutabil maimonidiană: fuziunea totală dintre intelectul uman și cel divin este exprimată prin intermediul principiului aristotelic conform căruia, în momentul procesului cognitiv, cunoscătorul se identifică în totalitate cu ceea ce este cunoscut[165]. Prin urmare, Maimonide a contribuit în mod decisiv la formularea elementelor centrale ale misticismului evreiesc, fenomen care rămîne deschis analizei în detaliile sale.

Aș dori să dau un exemplu pentru această afirmație cu ajutorul unei discuții succinte asupra modului în care Abulafia face uz de concepția lui Maimonide despre „moartea printr-un sărut". Pentru filosof, cel puțin în felul în care a exprimat-o exoteric, acest tip de experiență se leagă de un proces natural de diminuare gradată a forțelor corporale și de creștere a forțelor spirituale; în momentul morții, omul perfect atinge o ultimă experiență beatifică, ce a fost rezervată doar cîtorva figuri biblice. După Maimonide, nici chiar cei evlavioși sau profeții n-au putut atinge această

---

163 *Ibid.*, pp. 332-333.

164 Această problemă trebuie tratată separat.

165 Acesta face subiectul unui studiu diferit, vezi *supra* n. 161.

culme a spiritualității[166]. La Abulafia, acest motiv suferă o transformare esențială[167]:

„Într-adevăr, spune el, cel al cărui suflet se va separa de el în momentul în care va pronunța [Numele divin] va muri printr-un sărut, de aceea s-a spus[168]: «Sufletul lui R. Akiba a plecat cînd a pronunțat [cuvîntul] Unu».”

Așadar, R. Akiba a murit la rîndul său într-o manieră beatifică, printr-un sărut. În plus, toți cei ce mor în timpul exercițiilor prezentate de Abulafia ca fiind practici mistice ale cabalei se consideră că au avut o moarte printr-un sărut. Precizarea restrictivă a lui Maimonide, pentru care această moarte este moartea naturală a celor perfecți, este ignorată; oricine folosește în mod voluntar practicile extatice care pot să sfîrșească în moarte va fi capabil să acceadă la categoria maimonidiană a culmii perfecțiunii. Asistăm aici la o actualizare și, în același timp, la un anumit tip de popularizare a uneia dintre concepțiile lui Maimonide[169]. Avem aici, *in nuce*, calea pe care a urmat-o gîndirea lui Maimonide pentru a pătrunde în cabala extatică. Este interesant de observat că și cabala teosofico-teurgică a folosit conceptul maimonidian de „moarte printr-un sărut”. Cu toate acestea, la fel ca Abulafia, acești cabaliști au părut să ignore precizările restrictive făcute de Maimonide despre acest fenomen, și fac aluzie la posibilitatea că, în definitiv, orice uniune a sufletului inferior cu sufletul cosmic, însoțită de o „dezbrăcare” a corpului, este o „moarte printr-un sărut”. În avantajul acestei interpretări expuse de R. Menahem Recanati, concepția lui Maimonide despre „moartea printr-un

166 Vezi *Ghidul rătăciților*, III, 51.

167 *Hayye ha-Olam ha-Ba*, manuscris Oxford-Bodleiană, 1582, fol. 14b. Compară și cu percepția lui R. Isaac din Acra a Tanaimilor „mistici” ca modele ale diferitelor tipuri de experiențe mistice; în al său *Oțar Hayim*, manuscris Moscova-Günzburg, 775, fol. 72b, scrie: „Dacă inima sa fuge și nu se mai întoarce la locul ei, i se va întîmpla ce i s-a întîmplat lui Ben Azai, și se va întoarce la locul său ca R. Akiba, i se va întîmpla ca și lui R. Akiba”. Despre acest subiect vezi S.T. Katz, „Models, Modelling and Mystical Training”, *Religion*, vol. 12, 1982, pp. 247-275.

168 *Berakot*, fol. 61b.

169 Vezi și Idel, *L'Expérience mystique d'Abraham Aboulafia*, pp. 359-361.

sărut" a ajuns pînă în cultura Renașterii, unde a fost difuzată pe larg[170]. Este semnificativ de comparat concepția lui Maimonide cu interpretarea dată de cele două ramuri ale cabalei. În ciuda turnurii neoplatonice, dobîndită în special începînd cu expozeul lui R. Menahem Recanati, Maimonide și cabala teosofico-teurgică au avut ceva în comun: ambilor le lipsea un element care s-a dovedit crucial pentru cabala extatică. Abulafia a prezentat o tehnică elaborată ce permitea misticului să atingă această „moarte printr-un sărut": pronunțarea numelor divine. O astfel de tehnică lipsește la Maimonide și la R. Menahem Recanati. Contribuția originală a cabalei limbajului a transformat concepția lui Maimonide într-o „realitate vie" accesibilă, dacă „moartea" poate fi descrisă în acești termeni. Interpretarea filosofică a lui Maimonide privind un motiv al Talmudului a dat naștere la o experiență mistică ce a integrat elementele provenite din tradițiile esoterice mai vechi. Maimonide a fost revalorificat prin aceeași mentalitate pe care dorea s-o extirpe.

Să observăm cu interes că aceleași elemente psihologice împrumutate de Abulafia de la Maimonide au contribuit și la geneza cîtorva dintre concepțiile lui Maister Eckhart, fapt a cărui existență constituie încă un subiect de cercetare[171]. O examinare a destinului terminologiei maimonidiene în evoluția ulterioară a cabalei extatice arată cu claritate că impactul său a scăzut în timp. Succesorii lui Abulafia, ca și cei cîțiva reprezentanți ai literaturii pseudo-maimonidiene au fost influențați din ce în ce mai mult de gîndirea neoplatonică a sufismului[172], lăsînd termenilor aristotelici originari doar o zonă de influență limitată. După modelul cabalei teosofico-teurgice, cabala extatică a continuat să evolueze după legi de dezvoltare interne, în timp ce impulsul dat prin apariția gîndirii lui Maimonide și-a pierdut în mod progresiv importanța, atît pentru filosofia evreiască cît și pentru cabală[173].

---

170 Vezi Wirszubski, *Trei studii în Cabala creștină*, Tel-Aviv, 1975, pp. 16-22 (ebraică).

171 Vezi Scholem, *Major Trends*, p. 126; Idel (*supra* n. 161), n. 112.

172 Vezi Idel (*supra* n. 141), pp. 167-168 și (*supra* n. 158) pp. 120-126.

173 Este interesant de menționat în acest context curentul neoplatonic și ismaelian de interpretare al lui Maimonide în Orient, vezi D.R. Blumenthal, „Was there an Eastern Tradition of Maimonidean Scholarship?", *REJ*, vol. 138, 1979, pp. 57-68.

Să rezumăm analiza anterioară: expunerea viguroasă de către Maimonide a unui sistem de gîndire rațională, pretinzîndu-se a fi esoterismul evreiesc autentic, a obligat tradiția evreiască mitico-cosmogonică să se structureze ca o alternativă; ea a apărut din culise și a constituit reacția cea mai creativă a tradiționalismului evreiesc în fața „intruziunii" unui stil de gîndire străin. Subliniem că această reacție nu reprezintă nici invenția unor mituri noi – cel puțin în primele stadii de formare ale cabalei – nici apariția *ex nihilo* a unor idei care să se opună lui Maimonide. După părerea mea, această direcție a prelungit motive mai vechi și tradiții mai generale care au culminat cu nașterea cabalei teosofico-teurgice.

În cazul cabalei extatice, gîndirea lui Maimonide a adus concepte cheie necesare auto-înțelegerii și auto-exprimării misticilor, care și-au văzut experiențele ca fiind pline de o semnificație religioasă echivalentă vechii profeții, sau chiar superioară acesteia. În ambele cazuri, scrierile lui Maimonide au contribuit la structurarea modurilor de gîndire religioasă pe care el însuși le-a combătut din toate puterile sale. Este mai mult decît ironic faptul că, în scrisorile apocrife ce i-au fost atribuite, Maimonide este înfățișat ca un practicant al tehnicilor *Heikaloturilor* (Palatelor cerești)[174] și recomandînd magia astrală, asociată conjurației îngerilor cu ajutorul numelor divine[175]. Pseudoepigrafia își are momentele sale relaxante, iar istoria nu are nici o putere asupra lor.

---

174 Vezi *Migdal Oz*, despre *Hilkot Yesode Tora*, cap. I: „Eu, Moise Maimonide, atunci cînd am coborît din încăperile *Merkabei*, am înțeles cele privitoare la sfîrșitul [timpurilor]".
175 *Igheret ha-Sodot*, *Hemda Ghenuza* (*supra* n. 157), pp. 43-44.

II. ABRAHAM ABULAFIA ȘI *UNIO MYSTICA*

R. Moise ben Maimon – Maimonide – este autorul evreu cel mai important al Evului Mediu. Jurist sobru, filosof și medic remarcabil, el se prezintă ca un conducător spiritual extrem de ascultat, ce face obiectul atît al devoțiunii fervente cît și al unor critici acerbe. Indiscutabil, Maimonide este figura centrală a filosofiei evreiești. Operele sale au fost răspîndite, au făcut obiectul dezbaterilor, au fost interpretate și publicate de un număr incalculabil de ori.

R. Abraham Abulafia este o figură total diferită: dacă îl judecăm ca filosof, era un gînditor mediocru, cu o slabă educație halahică însă, la fel ca Maimonide, obiect al admirației și al criticilor acerbe. Indiscutabil, Abulafia este la rîndul său o figură centrală a misticii evreiești. Operele sale au fost răspîndite, dezbătute, interpretate, însă niciodată publicate, pînă în cea de-a doua jumătate a secolului al XIX-lea, cînd mai puțin de o sutime din prolifica sa producție literară a fost editată de Adolph Jellinek.

Sobrul Maimonide și entuziastul Abulafia sînt, *prima facie*, cei doi antipozi ai arenei evreiești intelectuale și spirituale din Evul Mediu. Cu toate acestea, Abulafia este unul dintre primii comentatori ai *Ghidului rătăciților* al lui Maimonide, primul erudit care a făcut din *Ghid*, chiar dacă temporar, obiectul unei învățături însuflețite destinate elevilor săi și, în fine, singurul autor care a scris trei comentarii despre secretele la care face aluzie Maimonide în cartea sa[1].

Interesul profund pe care l-a purtat Abulafia față de capodopera lui Maimonide ar putea fi explicat ca un incident biografic. Abulafia a

---

[1] Vezi M. Steinschneider, „Die hebraïschen Commentare zum „Führer" des Maimonides", *Festschrift A. Berliner*, Frankfurt, 1903, pp. 345-363; lucrările lui Abulafia sînt studiate pe scurt, pp. 349-350. Altmann, „Maimonides' Attitude", pp. 203-204; Idel, *Abulafia*, pp. 8-12; Wirszubski (*infra* n. 18).

început să studieze *Ghidul* în al șaizecilea an din secolul al XIII-lea[2], cu mulți ani înainte de a avea prima sa revelație la Barcelona, în 1270[3]. Totuși, acesta nu poate fi un răspuns satisfăcător: contemporanii lui Abulafia, cabaliști precum R. Isaac ibn Latif, R. Moise din Leon și R. Iosif Gikatila, propriul său discipol, și-au început cariera lor intelectuală sub influența lui Maimonide, sau au fost cel puțin foarte interesați de învățăturile sale[4]. Or, cîțiva ani mai tîrziu, ei s-au îndreptat spre speculații teosofice[5] sau spre gîndirea neoplatonică[6]; devenind în acel moment critici față de Maimonide și aristotelism, sau cel puțin indiferenți față de această formă de gîndire. Singurul cabalist care a rămas relativ fidel față de învățăturile lui Maimonide a fost Abulafia, în ciuda unei răsturnări importante în concepția sa despre lume (*Weltanschauung*).

Atitudinile diferite ale cabaliștilor față de gîndirea lui Maimonide sînt rezultatul a două poziții metafizice diferite. Cabala teosofică, reprezentată de Gikatila și Moise din Leon, și-a concentrat atenția asupra naturii celor zece *sefiroți* sau puteri divine, care sînt situate dincolo de cele zece intelecte separate, acestea din urmă ocupînd un loc central în metafizica lui Maimonide. În conformitate cu cabala teosofică, filosofia aristotelică se referă la un domeniu al existenței inferior celui al *sefiroților*, această concepție poate fi denumită o „distincție ierarhizată", pentru a folosi o formulă a lui Louis Gardet[7]. Abulafia nu a acceptat importanța *sefiroților* ca domeniu special supraesențial, deasupra celor zece intelecte separate. Spus simplu, el a agreat metafizica lui Maimonide, însă s-a îndepărtat de ea prin insistența asupra actualizării posibilităților spirituale inerente schemei aristotelice. Abulafia s-a preocupat de o intensificare a

---

[2] Cf. A. Jellinek, *Bet ha-Midraș*, vol. III, 1938, secțiunea germană, p. XLI.

[3] Vezi Idel, „Abulafia și papa", pp. 1-2, n. 3.

[4] Vezi I. Twersky, „Religion and Law", în *Religion in a Religious Age*, ed. S.D. Goiten, Cambridge, Mass., 1975, p. 74.

[5] Vezi Scholem, *Major Trends*, pp. 194-195.

[6] Vezi S.O. Heller-Willensky, „Isaac ibn Latif – Philosopher or Kabbalist?", *Jewish Medieval and Renaissance Studies*, ed. A. Altmann, Cambridge, Mass., 1967, pp. 185-237.

[7] L. Gardet, *Etudes de philosophie et de mystique comparées*, Paris, 1972, pp. 268-270; vezi și Scholem, *Major Trends*, pp. 23-24.

vieţii spirituale, iar nu de descoperirea unor noi cîmpuri metafizice destinate contemplării.

Aristotelismul medieval, în versiunea lui Maimonide, este mai întîi de toate un sistem descriptiv: el cuprinde lungi reflecţii despre natura lui Dumnezeu, despre univers, despre Tora, despre om, în timp ce partea sa prescriptivă este mai curînd precară şi vagă. Sistemul propune lucrările lui Aristotel ca fiind textele principale ale unui *curriculum* ideal, al cărui scop este o percepere indirectă a atributelor lui Dumnezeu prin intermediul contemplării naturii.

Doctrina lui Abulafia este aproape exclusiv prescriptivă. Acceptarea schemei maimonidiene se prelungeşte pînă în ultimele sale scrieri. Cu toate acestea, el introduce tehnici elaborate ce permit obţinerea experienţelor mistice încă în această viaţă, experienţe care, deşi sînt clar nonmaimonidiene, pot fi înţelese în termeni maimonidieni[8].

Pentru a ilustra folosirea terminologiei filosofice şi în special a celei maimonidiene de către Abulafia, vom cita un pasaj pertinent extras dintr-un articol al lui Hans Jonas[9]:

„Fără dogmatismul anterior nu ar exista nici mistică autentică. Trebuie să notăm că mistica se vrea „autentică", altfel spus ea doreşte să fie mai mult decît o efuziune sentimentală. Adevăratul mistic vrea să se afle el însuşi în posesia realităţii absolute, cu care deja s-a identificat, şi despre care îl învaţă doctrina [...]. Dispunînd de o teorie obiectivă, misticul se ridică deasupra teoriei; vrea o experienţă şi o identitate cu obiectul; şi vrea să fie capabil să proclame o astfel de identitate. De asemenea, pentru ca anumite experienţe să devină posibile şi chiar conceptibile ca anticipări acceptate ale unui viitor eshatologic, sau ca actualizări ale nivelurilor de existenţă metafizice, speculaţia trebuie să fi stabilit cadrele, calea şi scopul – cu mult înainte ca subiectivitatea să fi învăţat să parcurgă drumul."

---

[8] Idel, *L'Expérience mystique...*, pp. 291-337. Abulafia a fost profund influenţat de teoria lui Maimonide referitoare la profeţie, vezi Id., *L'Expérience mystique...*, pp. 86-128 şi compară cu Altmann, „Maïmonides' Attitude", p. 206

[9] H. Jonas, „Myth and Mysticism: A Study of Objectivation and Interiorization in Religious Thought", *Journal of Religion*, vol. 49, 1969, pp. 328-329.

Deşi Jonas a tratat exclusiv despre texte antice, provenite din hermetism sau din patristică, diagnosticul său asupra relaţiei dintre filosofie şi mistică se potriveşte în mod destul de surprinzător unor autori evrei de tipul lui Abraham Abulafia. Gîndirea aristotelică, în special teoriile sale psihologice interpretate de Maimonide, Avicenna şi Averroes, au furnizat cadrele şi scopul. Calea, adică tehnicile specifice, au fost extrase din alte surse sau, în parte, inventate de Abulafia însuşi[10]. Îmi propun aici să studiez scopul activităţii mistice al lui Abulafia, *unio mystica*, şi să cercetez sursele acesteia în moştenirea filosofică medievală. Presupun că mai multe experienţe mistice ale lui Abulafia au fost interpretate de el însuşi ca fiind stări de unire cu Dumnezeu.

Înainte de a începe examinarea concepţiei lui Abulafia despre *unio mystica*, sînt necesare cîteva observaţii despre opinia lui G. Scholem privitoare la *unio mystica* în iudaism. După părerea lui Scholem, în mistica evreiască[11]:

---

10 Idel, *Abulafia*, pp. 250-277.

11 *Major Trends*, pp. 122-123, compară şi pp. 55-56; id., *Kabbalah*, pp. 174-176; id., *The Messianic Idea*, pp. 203-204. O formulare mai prudentă poate fi decelată într-un articol relativ tîrziu al lui Scholem, „Mysticism and Society", *Diogenes*, vol. 58, 1967, p. 16: „Misticii evrei folosesc cuvîntul *devekut* pentru a desemna acest scop ultim. Acest cuvînt înseamnă literal „a se lipi de" sau „a adera" la Dumnezeu [...] Necesitatea unui compromis cu teologia evreiască medievală a dictat această terminologie, iar nu actul în sine, care *poate* sau nu să implice o stare de unire mistică". Afirmaţia lui Scholem, pentru care folosirea cuvîntului mai degrabă ambiguu *devekut* a fost dictată de nevoia de a stabili un compromis cu teologia evreiască, altfel spus cu gîndirea de influenţă filosofică, nu este susţinută de discuţia care urmează. Astfel, nu numai că Abulafia a fost influenţat de terminologia filosofică referitoare la unirea cu Dumnezeu, ci putem găsi texte filosofice care vorbesc deschis despre posibilitatea unei uniri totale cu Dumnezeu: vezi de exemplu declaraţia unui contemporan al lui Abulafia, R. Isaac ben Yedaya, care scrie relativ la Naziréen că, prin detaşarea sufletului său de materie, şi prin purificarea intelectului său, va obţine o prezenţă directă a lui Dumnezeu, iar „sufletul său se va însoţi cu El printr-o uniune completă şi lipsită de separare, care va ţine pe veci" (*Comentariu la Avot*, Ierusalim, 1973, p. 65). Compară şi cu p. 62 şi pentru o altă analiză a aceluiaşi autor, vezi M. Saperstein, „R. Isaac b. Yeda'ya: A Forgotten Comentator on the Aggada" *REJ*, vol. 138, 1979, p. 31. Saperstein are meritul de a fi stabilit identitatea reală a autorului acestui comentariu. Despre influenţa pe care

„Extazul semnifică numai în cazuri extrem de rare o veritabilă uniune cu Dumnezeu, în cursul căreia individualitatea umană se abandonează unui rapt al unei imersiuni complete în oceanul divin. Chiar în cadrul mental extatic, misticul evreu păstrează aproape invariabil un simț al distanței între Creator și creaturile sale [...] el consideră că nu există nimic mai extravagant decît identitatea dintre Creator și creatură."

Această concepție a legăturii celei mai strînse posibile dintre sufletul uman și Dumnezeu ca adeziune sau comuniune – împotriva unei *unio mystica* – pare a fi una din cele mai importante ilustrări a teoriei hegeliene a lui Scholem[12] asupra apariției misticismului[13]. Pentru Scholem, existența însăși a misticii este posibilă numai după două epoci de dezvoltare religioasă: epoca mitică, în care „abisul dintre om și Dumnezeu nu a devenit încă un fapt al conștiinței interioare", și epoca a doua, cea a „religiei clasice", cînd „[apare] o [falie] vastă și transcendentă între Ființă și om, creatură finită". Cea de-a treia epocă, în care fenomenul misticismului devine posibil, este, pentru Scholem, epoca romantică a religiei: „Mistica nici nu neagă și nici nu neglijează abisul; dimpotrivă, ea începe prin a lua la cunoștință de existența acestuia, însă începînd cu acest moment ea începe o căutare a secretului care o va apropia de el, cărarea ascunsă pe care ea o va măsura". Mistica poate fi privită ca o sinteză hegeliană care include cele două teze: prima epocă, ce neagă transcendența divină, și antiteza ei, în care transcendența este centrală. În ce privește *unio mystica*, Scholem consideră că pînă și în formele sale extreme, vidul dintre Divinitate și om nu poate fi în întregime depășit.

Din 1941, momentul în care Scholem a negat posibilitatea unei forme extreme de *unio mystica*, n-a mai fost întreprinsă nici o examinare

---

Abulafia a exercitat-o asupra lui R. Abraham Șalom, teolog evreu din secolul al XV-lea, vezi articolul meu (*infra*, n. 124), unde am demonstrat influența descrierii lui *unio mystica* care se găsește în *Or ha-Sehel* a lui Abulafia.

12 Alura hegeliană a concepției lui Scholem a fost descrisă sumar de N. Rotenstreich, *Iudaismul și drepturile evreilor*, Ed. Ha-Kibuț Ha-Meuhad, 1959, pp. 119-129 (ebraică).

13 *Major Trends*, pp. 7-8.

atentă a acestei teze de către specialiştii în mistica evreiască[14], în timp ce experţii în alte tipuri de mistică religioasă au acceptat-o necondiţionat şi au folosit-o ca atare în studiile lor[15].

Aş dori să demonstrez: a) că teza lui Scholem, chiar dacă este valabilă[16] în ce priveşte cabala teosofică în general – altfel spus curentul cel mai important al misticii evreieşti medievale care tratează despre natura *sefiroţilor* şi despre relaţiile dintre comandamente şi armonia divină –, este falsă în general în ce priveşte cea de-a doua formă importantă a cabalei, cabala extatică sau profetică; b) că divergenţele dintre cele două tipuri de cabală pe marginea acestui subiect provin din concepţiile lor diferite despre om în aceeaşi măsură în care sînt legate de viziunile lor divergente asupra naturii Divinităţii; c) *last but not least*: influenţa psihologiei filosofice asupra cabalei extatice este cauza esenţială a apariţiei tipului extrem de *unio mystica*, în misticismul lui Abulafia şi în cel al discipolilor săi[17]. Se cuvine să aprofundăm această ultimă afirmaţie şi implicaţiile sale asupra naturii formelor diverse ale misticii evreieşti.

Ghidul lui Maimonide se bazează pe postulatul conform căruia *imitatio Dei* poate fi realizată în domeniul practic, ştiinţa umană fiind limitată la domeniul pămîntesc[18]. Cu alte cuvinte, omul nu este în măsură

---

14 Două mici excepţii: spusele lui I. Tishby, *Mişnat ha-Zohar*, Ierusalim, 1961, vol. II, p. 289, n. 69 (ebraică) şi ale lui E. Gottlieb, *Studii în literatura Cabalei*, Ed. J. Hacker, Tel-Aviv, 1976, pp. 237-238 (ebraică). Vezi şi Altmann, *Feţele*, pp. 78-79, 89-90 şi *infra* n. 38.

15 Vezi R.C. Zaehner, *Hindu and Muslim Myticism*, Universitatea din Londra, 1960, p. 2; id., *At Sundry Times. An Essay in the Comparison of Religions*, Londra, 1958, p. 171.

16 Sper să pot trata în altă parte aceste probleme.

17 Ne vom referi aici doar la concepţia proprie a lui Abulafia despre *unio mystica*, cea a succesorilor săi va putea face obiectul unui alt studiu.

18 Vezi S. Pines, „The Limitations of Human Knowledge according to Al-Farabi, Ibn Bajja, and Maimonides", în *Studies in Medieval Jewish History and Literature*, ed. I. Twersky, Harvard U. Press, Cambridge, Mass., 1979, pp. 82-109; id., „Les limites de la métaphysique selon Al-Farabi, Ibn Bajja et Maïmonide...", *Miscellanea Mediaevalia*, vol. 13/1, Berlin-New York, 1981, pp. 211-225. În ciuda acestei poziţii agnostice, Maimonide a fost considerat de cîţiva cabalişti evrei şi creştini drept un mistic genial, vezi G. Scholem, „Maïmonide dans l'oeuvre des kabbalistes", *Cahiers juifs*, 3, 1935, pp. 103-112; C. Wirszubski, „Liber Redemptionis. The Early Version of R. Abraham

să acceadă la o cunoaștere exactă a intelectelor separate sau a naturii lui Dumnezeu, cu atît mai puțin la o unire a sufletului sau intelectului său cu intelectele divine în timpul vieții.

Totuși, succesorii săi direcți au respins în mod deschis reticența lui Maimonide privind posibilitatea unei uniuni mistice. Fiul său, R. Abraham Maimonide, declară[19]: „Prin unirea sufletului [celui drept] și intelectului cu Intelectul Activ, unul și celălalt devin o singură entitate". R. Samuel ibn Tibbon, celebrul traducător al *Ghidului* și unul din cei mai importanți adepți ai gîndirii lui Maimonide, scrie[20]:

„Atunci sufletul se unește cu Intelectul și devin un singur lucru, căci din acel moment sufletul devine divin, de ordin superior, nemuritor precum Intelectul cu care s-a unit, Intelectul [spun] a cărui ființă este separată de materie."

Acești autori continuă amîndoi tradițiile filosofice existente deja în gîndirea spaniolă a secolului al XII-lea[21]. Însă contradicțiile lor flagrante[22] cu doctrina „marelui vultur" indică faptul că, deja de la începutul secolului al XIII-lea, în interiorul citadelei gîndirii maimonidiene s-a produs o deviere spre o poziție mai mistică.

Abulafia's Kabbalistic Commentary on the *Guide of the Perplexed* in the Latin Translation of Flavius Mithridates", *Divre ha-Academia ha-le-umit ha-israelit le-madaim*, vol. III, Ierusalim, 1970, pp. 139-149. Această „cabalizare" a lui Maimonide este legată în general de concepții care aparțin școlii lui Abulafia. Subscriu cu toate acestea afirmației lui Pines conform căreia: „[...] Maimonide nu este un mistic. Intenția sa nu este aceea de a recomanda o detașare progresivă a cunoașterii de toate cele care nu sînt Dumnezeu, ci de a duce înainte acest gen de cunoaștere, prin faptul de a învăța un popor în ce fel să evite referințele deplasate cu privire la esența lui Dumnezeu" în „Introducerea traducătorului" la traducerea sa în engleză a *Ghidului rătăciților*, Chicago, 1963, p. XCVI.

19 *Milhamot ha-Șem*, Hanovra, 1840, p. 22. Vezi G. Vajda, *Recherches*, p. 27, n. 2.

20 *Maamar Yikavu ha-Mayim*, Presbourg, 1937, p. 91. Vezi G. Vajda, „An Analysis of the Maamar Yiqqawu ha-Mayim by Samuel b. Judah Ibn Tibbon", *JJS*, vol. X, 1959, p. 147, n. 28; id., *Recherches*, p. 26, n. 3.

21 Compară cu prezentarea de către I. Halevi a concepției filosofice în *Kuzari* I, 1; IV, 13; cf. Vajda, *Recherches*, p. 23 și notele; id., „An Analysis", p. 147, n. 28.

22 Vajda, *Recherches*, p. 27, n. 2.

În afara afirmațiilor lor explicite asupra posibilității unei uniuni cu Intelectul Activ, nu s-a raportat nici o mărturie despre o experiență reală a unei astfel de posibilități, nici de către Abraham Maimonide, nici de către Samuel ibn Tibbon. În plus, în pasajul lui Ibn Tibbon, experiența uniunii este explicit pusă în relație cu condiția eshatologică a celui drept, în timp ce Abraham Maimonide se referă, în contextul expozeului său asupra uniunii, la un dicton rabinic, fapt care oferă în mod implicit gîndirii sale o orientare eshatologică. În consecință, deși uniunea, chiar fuziunea totală, a sufletului uman sau a intelectului cu Intelectul Activ a fost binecunoscută în cercurile maimonidiene, nu era vorba în nici un caz de confesiunea unei experiențe personale, nici de prescrierea unui gen de viață religioasă în această lume. Poziția lui Ibn Tibbon asupra uniunii reprezintă o încercare de a da gîndirii lui Maimonide o direcție averroistă[23]. Abraham Maimonide pare să fi fost la rîndul său impregnat de această formă de gîndire[24], deși curentul sufist l-a putut influența în egală măsură în această privință[25].

De aici decurge că cele două mari autorități referitoare la gîndirea lui Maimonide care l-au precedat pe Abulafia au acceptat în mod total și deschis concepțiile nonmaimonidiene ale lui Averroes în legătură cu posibilitatea unei *unio mystica* cu Intelectul Activ. Abulafia pare să fi ignorat operele lui Abraham Maimonide, scrise în arabă în destul de îndepărtatul Egipt. Totuși, el a cunoscut cel puțin una dintre lucrările lui Ibn Tibbon[26], scrisă în ebraică și care circula în Provence, aria geografică a lui Abulafia. El a putut citi în propriul său mediu intelectual[27]

---

[23] La fel cum arată Vajda (*Recherches*, pp. 27-28, n. 3).

[24] A. Maimonide l-a apreciat foarte mult pe Ibn Tibbon și se poate să fi împrumutat viziunea sa averroistă.

[25] Vezi bibliografia la care trimite G.D. Cohen, „The Soteriology of R. Abraham Maimonide" *PAAJR*, vol. 35, 1967, p. 25, n. 2.

[26] Vezi Idel, „Despre istoria...", p. 16. Abulafia folosește traducerea ebraică a lui Ibn Tibbon a *Ghidului rătăciților*.

[27] Maestrul lui Abulafia, R. Hillel ben Samuel din Verona, l-a inițiat în *Ghid* și a copiat destul de mult din părțile tratatului lui Averroes despre unirea cu Intelectul Activ (vezi n. 28 *infra*) în cartea sa *Tagmule ha-Nefeș*. Deși această carte a fost scrisă doar la cîțiva ani după întîlnirea lui Abulafia cu R. Hillel, este logic să presupunem că R. Hillel a fost

traducerile ebraice făcute de Ibn Tibbon la cîteva din textele mai semnificative ale lui Averroes care tratau despre posibilitatea unei conjuncții cu Intelectul Activ[28].

În *Comentariul asupra secretelor* aflate în *Ghidul rătăciților*, Abraham Abulafia stabilește că transformarea ultimă a intelectului uman în Intelect Agent, sau chiar în Dumnezeu, este posibilă în timpul experienței mistice. Vorbind de actualizarea perfectă a actului intelectual, Abulafia afirmă[29]:

„El profețește urmînd entitatea care îl face să treacă de la potențialitate la actualitatea perfectă și ultimă, iar cele două devin un singur lucru, fiind inseparabile în decursul acestui act."

În altă parte Abulafia dezvoltă procesul profeției[30]:

„[Locul] în care începe adevărata profeție[31] este facultatea intelectuală interioară[32], care este creată în inimă prin acțiunea celor

---

una din sursele lui Abulafia despre Averroes. Despre felul în care R. Hillel a folosit traducerea lui Ibn Tibbon, vezi J.S. Sermoneta, *Hillel ben Samuel ben Eleazar de Verona și filosofia sa*, teză de doctorat, Ierusalim, 1961, pp. 355-401 (ebraică).

28 Vezi J. Hercz, *Drei Abhandlungen über die Conjunction des separaten Intellects mit dem Menschen von Averroes (Vater und Sohn), aus den Arabischen übersetzt von Samuel Ibn Tibbon*, Berlin, 1869. Vezi și traducerea evreiască anonimă nedatată a cărții lui Averroes: *Über die Möglichkeit der Conjonction oder über der Materiellen Intellect*, ed. L. Hannes, Halle, 1892. Despre problema uniunii la Averroes, vezi A. Ivry, „Averroes on Intellection and Conjonction", *JAOS*, vol. 86, 1966, pp. 76-85 și P. Merlan, *Monopsychism, Mysticism, Metaconsciousness*, La Haye, 1963.

29 *Sitre Tora*, manuscris Paris BN 774, fol. 140a.

30 Manuscris Paris BN 774, fol. 155a. Compară acest text cu citatul pe care R. Isaac din Acra îl atribuie lui R. Natan în cartea sa *Meirat Enayim*, secțiunea *Ree*. R. Natan, care era, cred, un discipol al lui Abulafia, descrie coborîrea intelectului divin, prin intermediul lui *Intellectus Agens* pînă la nivelul sufletului uman care este inferior celui al intelectului pasiv; apoi sufletul omului se întoace și se unește cu intelectul divin. Despre analogia dintre textul lui Natan și concepția lui Averroeș, vezi Hercz (*supra* n. 28), p. 22 (partea ebraică). R. Natan este R. Natan ben Saadia Harar vezi Idel, „'Lumea imaginală' și Collectanaea lui R. Natan", *Eșel Beer Șeva*, ed. G. Blidstein, R. Bonfil, Y. Salmon, Beer Șeva, 1980, vol. II, pp. 175-176 (ebraică).

31 *Amitat ha-nevua*.

32 *Dibur penimi*.

șaptezeci de limbi, prin cele douăzeci și două de litere sacre, toate fiind combinate în inimă, *in virtu* prin procesul de combinare al literelor efectuat de facultatea intelectuală și *in actu* de către *Intellectus Agens*, care este divin, religios și profetic[33]. Și plecînd de la ea [de la facultatea intelectuală interioară], se produce o revărsare asupra facultății imaginative, și plecînd de la imaginativ [revărsarea va trece] asupra [facultății] apetitive, și plecînd de la [facultatea] apetitivă va trece asupra [facultății] senzitive și de la [facultatea] senzitivă asupra [facultății] desenatoare care este desenată pe carte. Iar aceasta [revărsarea profetică] se va întoarce apoi în sens invers și va dobîndi un statut înalt. Se va separa [de statutul de] desenat și [se va întoarce] la [facultatea] senzitivă, apoi de la aceasta la cea apetitivă, mai departe la cea imaginativă, de la ea la [facultatea] cogitativă interioară și desenatoare, de la ea se va întoarce spre [facultatea] profetică, și de aici în fine spre [*Intellectus Agens*] cu care se va uni după exerciții dificile, solicitante și istovitoare, pînă ce [facultatea] profetică individuală și personală redevine universală, permanentă și eternă, ca esența cauzei sale, una și cealaltă vor deveni o singură entitate."

Abulafia descrie ceea ce pare a fi un cerc complet[34]; începînd cu *Intellectus Agens*, prin urmare cu Dumnezeu, revărsarea coboară asupra

---

[33] Această expresie mai apare într-o altă lucrare a lui Abulafia, *Hayye ha-Olam ha-Ba*, manuscris Oxford-Bodleiană, 1580, fol. 11a, carte compusă în 1280, în același an cu *Sitre Tora*.

[34] Compară cu cercul care apărea în *Cartea cercurilor* a lui Ibn al-Sid Al-Batalyawsi (1052-1127), vezi D. Kaufmann, *Urmele lui Al-Batalyawsi în filosofia religioasă evreiască*, Leipzig, 1880, p. 25 (partea ebraică). Deși elementele celor două cercuri nu sînt identice, ele prezintă o trăsătură comună: *Intellectus Agens* este considerat în același timp ca origine și sfîrșit al activității psihologice omenești. În plus, în citatul extras din *Sitre Tora* a lui Abulafia, acesta folosește termenul de „facultate profetică", în ceea ce pare a fi singurul pasaj în care apare în numeroasele lucrări ale acestui cabalist. Acest concept ar putea proveni din concepția lui Al-Batalyawsi despre „sufletul profetic". Vezi Kaufmann, *ibid.*, pp. 15-16 (partea ebraică). Mai mult, conform lui Al-Batalyawsi și Abulafia, facultatea profetică se unește cu Intelectul Agent, vezi Kaufmann, pp. 15-16. În fine, Abulafia utilizează în *Sitre Tora* expresia *„igule hametiut"*, „cercurile existenței" care, deși absentă din lucrarea lui Al-Batalyawsi, constituie un concept central al

facultăților umane și devine apoi un mesaj scris. Apoi se întoarce în locul originii sale, antrenînd ascensiunea facultății intelectuale și fuziunea sa cu *Intellectus Agens* divin. O comparație a acestui pasaj al lui Abulafia cu alte scrieri ale sale ne permite să înțelegem că acest extras tratează despre transformarea influxului intelectual emanat de la *Intellectus Agens* – numit în altă parte „cuvînt primordial"[35] – într-o carte scrisă, prin intermediul diferitelor simțuri interne ale omului, care îndeplinesc rolul de mijlocitor al acestei transformări. Cu toate acestea, intelectul individual, în timpul în care servește drept canal pentru comunicarea divină cu oamenii, este la rîndul său activat și este capabil, folosindu-se de tehnici bazate pe elementele limbajului, să se unească cu Intelectul Agent. Este limpede că terminologia lui Abulafia a fost aleasă cu atenție: facultatea intelectuală a omului este denumită „*dibur penimi*" (cuvînt interior), în timp ce intelectul universal este numit „*dibur kadmon*" (Cuvînt primordial) iar fiecare dintre intelectele superioare separate este descris ca „*dibur*" (cuvînt).

---

doctrinei sale (vezi manuscris Paris BN 774, fol. 118a). Cartea lui Al-Batalyawsi ar fi putut fi tradusă de Moise ibn Tibbon încă din 1280, cînd Abulafia și-a scris *Sitre Tora* (potrivit lui C. Sirat, *REJ*, vol. 138, 1979, p. 505). Ultima traducere datată a lui Ibn Tibbon a fost făcută în 1274. Este posibil ca o altă traducere ebraică a acestei cărți, făcută de R. Solomon ibn Daud (vezi B. Richler, *Kiryat Sefer*, vol. 53, 1978, p. 577) să fie datată la mijlocul secolului al XIII-lea, dacă R. Makir, căruia îi este dedicată această traducere, este fiul lui R. Șeșet Nasi, cel care a trăit în prima treime a secolului al XIII-lea.

35 *Dibur kadmon*, conform scrisorii lui Abulafia intitulată *Ve-zot li-Iehuda* ed. A. Jellinek, *Texte alese din mistica cabalistică*, Erstes Heft, Leipzig, 1853, p. 16 (partea ebraică). Acolo Abulafia descrie unirea facultății intelectuale interioară cu Logosul suprem. Versiunea ebraică, corectată după mai multe manuscrise, spune: „Plecînd de la efortul reflexiv al gîndurilor lor care se purifică și se tempereazā din asocierea [cu elementele exterioare], și care se apropie de unitate datorită multiplicării purificării, pînă ce cuvintele lor interioare se întorc la Cuvîntul primordial care este originea fiecărui cuvînt, apoi se ridică iarăși din cuvînt în cuvînt, pînă ce cuvîntul omenesc interior [află] o putere în el însuși și se pregătește să primească Cuvîntul divin [...]". Despre Intelectul Agent ca și „cuvînt" – sau rațiune – vezi Idel, *Abulafia*, pp. 92-93. Ascensiunea facultății intelectuale dincolo de „Cuvîntul primordial" – Intelectul Agent – și disponibilitatea să pentru a primi „cuvîntul divin" desemnează probabil posibilitatea unui contact între omenesc și divin. Compară cu citatul menționat *infra* (n. 50), extras din *Hayye ha-Olam ha-Ba*.

Facultatea profetică umană este „individuală și personală" în raport cu facultatea profetică universală. Asemănarea dintre acești termeni exprimă posibilitatea unei continuități între rațiunea umană și Intelectul Activ: individualul poate deveni universal deoarece atît rațiunea umană cît și Intelectul Activ reprezintă două aspecte ale unei aceleiași esențe intelectuale. Pentru Abulafia[36]: „Intelectul divin separat și intelectul hylic emanat sînt doi martori acceptați, deși împreună sînt o singură entitate". Nu putem să nu remarcăm fundalul averroist al acestei declarații: deși acest intelect nu este decît cel mai de jos dintre intelectele separate – potrivit concepției general acceptate de aristotelismul medieval – se pare că uniunea perfectă cu acesta merită încă titulatura de *unio mystica*. Primul motiv este fuziunea totală a intelectului uman cu o entitate universală: intelectul divin activ; al doilea motiv, și cel mai important, este faptul că natura spirituală a acestui intelect pare să fie, pentru Abulafia, asemănătoare cu Dumnezeu; iată de ce este dificilă o distincție clară între unirea intelectului uman cu *Intellectus Agens* și unirea sa cu Dumnezeu:

„[Cuvîntul] „imagine" este în acest context un cuvînt care desemnează forma naturală, care este [forma] speciilor, adică sufletul, care este intelecția umană rațională, care este asemănătoare [intelecției raționale] divine, cu care este unită și de la care [derivă] existența sa, de la care provin ființa sa, providența și veșnicia. De aceea s-a scris că [omul] a fost creat după imaginea lui Dumnezeu și în asemănare cu el. Semnificația acestui secret este această „imagine", care este numele sufletului ce supraviețuiește după moarte, veșnicia supraviețuirii sale depinzînd de asemănarea sa cu Creatorul. (Ea) influențează intelecția, existența, eternitatea și dominația, pînă cînd numele imaginii este la fel cu numele Maestrului său, iar ea [imaginea] este numele individual al lui *Intellectus Agens*, o imagine ca imagine a sa, așa cum se scrie referitor la aceasta, „și Dumnezeu l-a creat pe om după imaginea sa, după imaginea sa l-a creat". Dublarea acestor cuvinte face aluzie la Creator și la creatură, care este numită după numele Creatorului. Ceea ce face aluzie la faptul că [Creatorul și creatura] sînt o entitate unică, inseparabilă[37]."

---

36 *Sitre Tora*, manuscris Paris BN 774, fol. 131b.
37 *Sitre Tora*, manuscris Paris BN 774, fol. 120a.

Ambiguitatea identității Maestrului, *Artifactor*, este crucială: acești termeni pot să-l desemneze atît pe Dumnezeu cît și Intelectul Agent, ultimul fiind calificat, după cum am văzut, ca fiind divin. Sufletul devine „asemănător intelecției divine" și ni se vorbește mai departe de „asemănarea sa cu Creatorul său". Este limpede că pentru Abulafia ultimul termen de referință pentru suflet este „divinul", fie că acesta este Intelectul Activ, fie că este Divinitatea supremă. Facultatea umană intelectuală poate și trebuie să atingă asemănarea ultimă cu atributele divine încă din această viață, pentru a-și asigura supraviețuirea *post mortem*. Cele două genuri de intelecție fuzionează deplin într-un act suprem de iubire intelectuală[38]:

„Numele [lui Dumnezeu] este compus din două părți, la fel cum există două părți ale iubirii[39] [împărțite între] cei doi amanți, [părțile] iubirii devin una [o singură entitate] cînd iubirea devine actuală. Iubirea intelectuală divină și iubirea intelectuală umană se contopesc și devin

[38] *Or ha-Sekel*, manuscris Vatican Heb. 233, fol. 115a. Compară cu un alt pasaj din aceeași lucrare: „[...] Purifică-ți inima și sufletul de toate gîndurile din această lume, și consideră că în acel moment te desparți de corpul tău și mori pentru această lume și reînvii în lumea care va să vină, care este sursa vieții răspîndite în orice viețuitor, care este intelect și sursa întregii înțelepciuni, a discernămîntului și a cunoașterii. Este asemănarea Regelui regilor regilor [...] iar cînd spiritul tău a ajuns să se unească cu spiritul Său, cel care a trimis spiritul în tine, spiritul tău se va elibera de povara tuturor ideilor străine, cu excepția spiritului Său unindu-te pe tine și pe El prin numele Său triumfător". Conform publicării acestui pasaj în F.M. Tocci, „Una Tecnica recitativa e respiratoria di tipo sufico nel libro *La Luce dell'Intelletto* di Abraham Abulafia", *Annali della Facolta di Lingue e Letterature Straniere di Ca'Foscari*, vol. XIV, 2, 1975, p. 227; Tocci afirmă (p. 236, n. 16) că termenul *devekut* care apare în text este „*analog însă nu identic cu cel de* unio mystica". Compară expresia „Regele regilor regilor" din ultimul citat cu „existența divină" din primul; ambele desemnează fără îndoială Divinitatea și deci uniunea mistică cu Dumnezeu.

[39] Cuvîntul „iubire", în ebraică *ahavah*, este alcătuit din litere a căror valoare numerică este 13; două „iubiri= 13+13 = 26. Vezi *infra* n. 40. Teoria lui Abulafia despre natura iubirii este esențialmente maimonidiană, deși imageria sexuală este mult mai accentuată; vezi Idel, *L'Expérience mystique...*, pp. 358-394; G. Vajda, *L'Amour de Dieu dans la théologie juive du Moyen Age*, Paris, 1957, pp. 203-204, 229.

una. La fel, numele [lui Dumnezeu] cuprinde [cuvintele] unu unu[40], din cauza legăturii dintre existența umană și existența divină pe parcursul intelecției – care este identică cu intelectul în existența [sa] – pînă ce prima și cealaltă devin una. Astfel este [marea] putere a omului: el poate lega partea inferioară de partea superioară, partea inferioară se va înălța și va adera la partea superioară, partea superioară va coborî și o va îmbrățișa pe cea care urcă în întîmpinarea sa în același fel în care logodnicul își îmbrățișează în mod activ logodnica datorită dorinței sale puternice și reale, caracteristică a plăcerii celor doi, prin puterea Numelui [lui Dumnezeu]."

Înrudirea dintre acest pasaj și citatul extras din *Sitre Tora* este evidentă. Însă, în această descriere a contopirii celor două genuri de intelecție, nu există nici o mențiune despre Intelectul Activ; este percepută doar „existența divină" ca entitatea cu care „existența umană" se unește. Acesta este și cazul interpretării pe care o dă Abulafia transfigurării lui Moise:

„Sufletul său superior aspira să se atașeze de fundamentul său, care este începutul fără sfîrșit și sfîrșitul fără început, iar Dumnezeu, binecuvîntat fie el, a revărsat asupra lui șuvoiul bunătății sale [...] pînă ce a făcut ca intelectul puterii sale umane să treacă în actul divin[41]."

Aici actualizarea intelectului uman este sinonimă cu devenirea sa divină. Procesul divinizării prin intelecție este un eveniment natural, deoarece[42]

„forțele interioare și sufletele umane ascunse s-au diferențiat în corpuri. Totuși, stă în natura fiecăruia dintre ele ca, atunci cînd legăturile

---

[40] Numele divin este compus din patru litere a căror valoare numerică este 26. În ebraică, Unu (*ehad*) este format din litere a căror valoare numerică este 13; de două ori unu (deci 26) este valoare numerică a numelui divin. Vezi *supra* n. 39.

[41] Manuscris Paris BN 774, fol. 118a.

[42] *Vezot li-Iehuda* (*supra* n. 30), p. 20. Am adoptat aproape în întregime traducerea lui Scholem, vezi *Major Trends*, p. 131; despre forțele și sufletele repartizate în corpuri, compară cu al doilea text menționat *supra* n. 38.

lor sînt dezlegate[43], să se precipite înspre sursa lor, care este una lipsită de orice dualitate şi care cuprinde pluralitatea."

Pentru Scholem, care a interpretat acest pasaj, aici este vorba despre legătura sufletului uman cu „curentul vieții cosmice personificate pentru el [pentru Abulafia] de *Intellectus Agens* al filosofilor". Aceasta nu l-a împiedicat pe W. T. Stace, care părea să ignore în mod voit interpretarea lui Scholem, conform căreia nu este vorba decît de unirea cu Intelectul Activ, să scrie[44]:

„Dezlegarea legăturilor sufletelor înseamnă eliberarea lor din lanțurile finitudinii astfel încît ele se întorc la sursa originii lor care este Infinitul."

Intuiția lui Stace în ce priveşte sensul real al textului lui Abulafia poate fi confirmată prin alte expuneri ale cabalistului. Într-adevăr, pe aceeaşi pagină, Abulafia descrie omul în următorii termeni[45]:

„Compusul[46] ultim este omul, el cuprinde toți *sefiroții*, iar intelectul său este Intelectul Activ; cînd vei rupe legăturile, te vei uni cu [Intelectul Activ] într-o singură uniune."

---

[43] Despre sensul acestei expresii vezi Scholem, *Major Trends*, p. 131; Idel, *L'Expérience mystique...*, pp. 329-330. Despre legare și dezlegare, vezi și M. Eliade, „Les dieux qui nouent" și „Le symbolisme des noeuds", *Images and Symbols*, New York, 1969, pp. 92-124 (ed. rom. „Zeul legător și simbolismul nodurilor" în *Imagini și simboluri. Eseu despre simbolismul magico-religios*, trad. Alexandra Beldescu, Humanitas, București, 1994, pp. 114-154 – n.tr.); J. Duncan, M. Derrett, „Binding and Loosing (Materia. 16:19; John 29:23)" *JBL*, vol. 102, 1983, p. 112s.

[44] *Mysticism and Philosophy*, Londra-Basingstoke, 1972, p. 116.

[45] Jellinek, *Texte alese* (*supra* n. 35), p. 20.

[46] Acest cuvînt provine din *Ghid*, II, 40 și apare de mai multe ori în opera lui Abulafia, vezi manuscris Sassoon 290, p. 234 și în următoarele lucrări anonime: *Ner Elohim*, manuscris München, fol. 143a; R. Natan ben Saadia Harar, *Șaare Țedek*, manuscris Ierusalim, 8° 148, fol. 55v-56r. Cu toate acestea, se pare că descrierea făcută omului de Maimonide se referă la rezultatul procesului creației, în timp ce folosirea expresiei la Abulafia se raportează mai degrabă la statutul ontologic al umanității, cf. și textul indicat *infra* n. 72.

Afinitatea dintre înțelegerea Divinității ca incluzînd pluralitatea și percepția omului care include în același timp cei zece *sefiroți* și Intelectul Activ este evidentă. Se poate remarca cu ușurință că intenția profundă a lui Abulafia este de a-l compara pe om și intelectul acestuia cu Divinitatea. O și declară el însuși, într-una din operele sale nesemnate[47]:

„[...] pentru că Dumnezeu ne vrea, ne-a făcut să cunoaștem [...] misterele lumii sale, pecetluite cu Numele său[48], în scopul de a dezlega toate legăturile prin care sînt legate la dispoziția sa și din care au fost compuse, cu toate că noi ne putem desface[49] din toate compozițiile superflue, iar atunci ceea ce va rămîne din noi va fi fără compoziție, fără dispoziție, fără materialitate; vom fi ființe noi, cu idei simple, separate de orice materie și compuse din toate formele, vom fi efectele tuturor cauzelor divine, din care cea mai simplă este compusă din toate celelalte și cea mai compusă este cea mai simplă dintre toate."

Pentru Abulafia, dezlegarea legăturilor conduce la o spiritualizare totală a intelectului uman, care se debarasează de legăturile materiale în folosul celor spirituale, trecînd de la ființa cea mai compusă din domeniul material la ființa cea mai compusă din lumea spirituală: constituită din forme – ideile – separate de materie. Această transformare totală face ca intelectul uman dezgolit să fie asemănător cu Dumnezeu care este prezentat ca fiind cel mai compus dintre lucrurile simple. Se pare că Dumnezeu este prima ființă compusă în timp ce omul este ultima ființă compusă. În consecință, omul suferă o mutație spirituală care îl determină să treacă de la condiția sa naturală de ființa cea mai compusă din domeniul material la statutul de ființa cea mai compusă din sfera spirituală, făcîndu-l astfel similar cu Dumnezeu și,

[47] Manuscris Sassoon 290, pp. 234-235. Cuvîntul *ha-notarot* este cu siguranță un calambur, putînd semnifica atît „care rămîne" cît și „întîrziat".

[48] Potrivit scrierilor evreiești antice, lumea a fost creată și pecetluită de numele lui Dumnezeu în momentul creației, vezi N. Sed, *La Mystique cosmologique juive*, Paris-Berlin-New York, 1981, pp. 79-131. Abulafia își prezintă învățăturile drept o tehnică ce permite dezlegarea nodurilor care apar odată cu crearea lumii sau a omului.

[49] Acest verb înseamnă „a se dezbrăca", și indică în mod figurativ separarea de materialitate. Vezi și *infra* n. 69.

conform pasajelor extrase din Scrisoarea lui Abulafia, capabil de o uniune perfectă cu Intelectul Activ și prin urmare cu Dumnezeu.

Această progresie este ușor de evidențiat într-un text al lui Abulafia extras din al său *Hayye ha-Olam ha-Ba*[50]:

„Folosul cunoașterii Numelui [lui Dumnezeu] îl conduce pe om să înțeleagă Intelectul Activ în act, iar folosul acestei înțelegeri este scopul ultim al vieții intelectuale, este cauza vieții în lumea viitoare: această înțelegere leagă cu adevărat sufletul de Dumnezeu, binecuvîntat fie el, pentru veșnicia veșniciilor."

Aici, cabalistul nostru afirmă fără ambiguitate că sufletul poate să se unească nu numai cu Intelectul Activ, dar chiar cu însuși Dumnezeu, declarînd posibilă în mod evident o *unio mystica* supremă.

Potrivit unui alt text al lui Abulafia, dacă misticul[51]

„a simțit atingerea divină și a înțeles natura acesteia, atunci pentru mine și pentru orice om perfect este o obligație să-l numim „Stăpîn", dat fiind că numele său este la fel ca numele stăpînlui său, fie că e unul dintre numele sale sau mai mult, fie că sînt toate numele Sale[52], pentru că nu e separat de Stăpînul său: el este Stăpînul său și Stăpînul său este el, căci s-a unit atît de strîns cu El[53] încît e imposibil să-l separi în vreun fel, el este El (*Hu Hu*). Și, la fel ca Stăpînul său, separat de orice materie, este numit întotdeauna Intelect, Inteligent, Inteligibil, cele trei [calități] fiind una în El și perpetuu în act, astfel că acest unic, purtător al numelui unic, va fi numit Intelect cînd va înțelege în act și atunci va fi Inteligibil, Inteligent și Intelect în Act asemeni Stăpînului său. Nu se mai poate face distincție între ei, decît că Stăpînul său are în sine supremația ultimă, care

---

50 Manuscris Oxford-Bodleiană 1580, fol. 41b. Vezi și *supra* n. 35 și *infra* n. 71.

51 Comentariul lui Abulafia la al său *Sefer ha-Yașar*, scris în 1279, manuscris Roma, Angelica 38, fol. 31b-32a; manuscris München 285, fol. 26a. Am adoptat în general traducerea pasajului de către Scholem.

52 Vezi J. Dan, „The Seventy Names of Metatron", *Proceedings of the Eighth World Congress of Jewish Studies*, Divizia C, Ierusalim, 1982 (secțiunea engleză), pp. 19-23.

53 Scholem traduce „a aderat".

nu este provenită din nici o creatură, în timp ce el a ajuns la rangul său prin medierea creaturilor."

Acest pasaj este de cea mai mare importanţă pentru pătrunderea viziunii abulafiene despre *unio mystica*, şi de asemeni pentru înţelegerea viziunii lui Scholem despre Abulafia. Cabalistul afirmă nemijlocit că după identificarea misticului cu Stăpînul său, ambii au acelaşi rang, cel suprem. Diferenţa care persistă între ei este mai degrabă de ordin „istoric": intelectul uman devine universal *post rem*, în timp ce Stăpînul său este universal *ante rem*. Relaţia dintre mistic şi Stăpîn este atît de strînsă încît „ei nu pot fi separaţi în vreun fel, căci el este El", Din acest motiv, traducerii lui Scholem a cuvîntului „*devekut*" prin adeziune îi lipseşte ţinta: dacă, potrivit lui Abulafia, nu mai există separare, de ce această conjuncţie între om şi Dumnezeu, despre care este vorba, nu poate fi considerată o uniune pur şi simplu? Scholem a încercat să atenueze tonalitatea unionistă a formulei „el este El" (*Hu Hu*) luînd-o drept „celebra formulă avansată de panteismul musulman". Or, contextul în care aceasta apare nu suportă afirmaţia de mai sus. Această formulă, ca profesiune de credinţă panteistă, fără nici o semnificaţie referitoare la unirea mistică, nu poate avea sensul unei transformări a personalităţii misticului. Însă cînd o astfel de transformare este evocată explicit, formula „*Hu Hu*" (el este El) indică recunoaşterea naturii noii stări pe care a atins-o misticul. Abulafia nu afirmă „unitatea fiinţei" (*wahdat al wujud*), ci unirea fiinţei sale cu Dumnezeu.

Faptul că acest pasaj tratează efectiv despre *unio mystica* este atestat şi prin transferul Numelui sau Numelor divine asupra misticului. Un astfel de transfer era deja cunoscut în misticismul evreiesc; a apărut odată cu metamorfozarea lui Enoh într-un înger, Metatron. În mistica evreiască antică, transfigurarea patriarhului antediluvian într-un înger de rang înalt era însoţită de primirea unui nume sau a şaptezeci de nume divine, deşi conceptul de uniune era necunoscut în această literatură antică[54].

---

[54] Cel mai vechi text cunoscut care utilizează expresia „*Hu Hu*" în contextul transfigurării lui Enoh în Metatron a fost scris de un cabalist anonim din secolul al XIII-lea, a cărui prezentare se află în manuscris Oxford-Bodleiană Cat. Neubauer, 1947, fol. 10a-10b: „Enoh fiul lui Yared s-a servit de puterea lui Metatron pentru a

Înrudirea dintre dezvoltările lui Abulafia despre misticul care primeşte un nume divin şi viziunea antică evreiască a transfigurării lui Enoh sare în ochi. Putem concluziona că, aşa cum este cazul lui Enoh, Abulafia vizează o transformare profundă a personalităţii misticului, care are loc începînd cu experienţa uniunii.

Înainte de a abandona cercetările mele despre *unio mystica*, voi prezenta pe scurt un pasaj curios care se află într-un tratat scris fie de Abulafia, fie, ceea ce este mai probabil, de către unul din discipolii săi[55]:

„El mi-a spus: Fiul meu eşti Tu, Eu astăzi Te-am născut (*Psalmi*, 2,7). Şi încă: Vedeţi dar că Eu, Eu sînt El (*Deut.*, 32, 39; *în trad. rom.: Vedeţi, dar, că Eu sînt şi nu este alt Dumnezeu afară de mine;* n. tr.). Secretul este unirea puterii – puterea divină superioară[56], denumită sfera profeţiei[57] – cu puterea umană; şi l-a fel s-a spus: Eu, Eu (*Is.*, 43, 11)."

înţelege şi a cunoaşte realitatea fundamentului său şi pentru a cunoaşte şi înţelege fundamentul structurii sale, de aceea a fost chemat pe numele său şi a devenit un fel de membru al casei [de sus] şi i s-au revelat toate misterele şi toate fundamentele sădite în cîmpiile [îngereşti] în jurul Şekinei. S-a spus: „Carnea sa s-a transformat în şomoioage de foc", ceea ce se raportează la acest fapt, aşa cum s-a dezbrăcat de pielea de animal natural şi s-a îmbrăcat din nou cu realităţile [fiinţelor] spirituale, secretul Divinităţii l-a cuprins ca o învelitoare, a primit unul cîte unul toate lucrurile inteligibile în fiecare zi, în fiecare oră şi în fiecare secundă, pînă ce s-a considerat ca şi cum el şi El el este El (*Hu Hu*); din cauza înţelegerii sale, şi referitor la aceasta se spune în *Pirke Merkaba* că Enoh este (*Hu*) Metatron, că de la el pornesc fulgerele şi tunetele, iar tu află aceste lucruri şi lumina îţi va însenina calea". Este interesant pentru discuţia noastră faptul că transfigurarea lui Enoh se datorează activităţii sale intelectuale. Aici, concepţia mistică antică referitoare la ascensiunea sa corporală şi la metamorfoza sa este interpretată figurativ. Compară şi cu R. Bahya ben Aşer la *Gen.* 5, 24, care declară că Enoh s-a unit cu lumina de sus graţie efortului său de a înţelege natura lui Metatron. Vezi şi n. 98.

55 Manuscris Oxford-Bodleiană, Cat. Neubauer, 1649, fol. 206a.

56 Compararea acestor expresii cu cele două pasaje citate *supra* n. 37 şi n. 38 arată de o manieră convingătoare că ne aflăm în faţa unei formule eliptice care se referă la puterea intelectuală divină şi la puterea intelectuală omenească.

57 „Sfera profeţiei" poate fi raportată la unirea celor două puteri într-o aceeaşi sferă în timpul experienţei profetice. Compară cu concepţia lui R. Natan ben Saadia Harar, discipol al lui Abulafia, care scrie în lucrarea *Şaare Ţedek*, manuscris Ierusalim,

Astfel, în locul formulei „el este El" și „Eu sînt El și El este Eu", avem formula „Eu, Eu". În afara surselor sale biblice, pentru cabalist, semnificația acestei expresii este unirea umanului cu divinul. Trebuie pusă o întrebare: care este intenția precisă a autorului atunci cînd alege să folosească formula „Eu, Eu" în locul formulei „Eu sînt El", fiindcă în ambele cazuri ea semnifică în primă instanță *unio mystica*? Cu alte cuvinte: cine vorbește de fapt? Dumnezeu, la fel ca în sursele biblice, sau mai degrabă misticul, care enunță această formulă ca atestarea identității sale cu Dumnezeu, perceput ca Eu? Aș înclina spre a doua soluție, din două motive principale: chiar înainte de textul citat anterior, autorul introduce o interpretare midrașică a numelui: „*Ehyeh așer Ehyeh*" (Voi fi cel ce Voi fi)[58]:

„Stă scris: „Eu sînt cu tine în necaz" (*Ps.* 91, 15; *în trad. rom. Ps.* 90,15: *cu dînsul sînt în necaz – n. tr.*). Asta înseamnă și că tu ești cu El. Însă dacă tu nu ești cu El, nici El nu va fi cu tine. Totuși, dacă tu ești cu El, atunci [el este] „din carnea ta"[59]. Și îți spun că „Dar locașul meu" înseamnă „Eu

---

Biblioteca universitară și națională, Heb, 8° 148, fol. 55a: „[...] pentru că yod a cărui formă este o semisferă se va deplasa pînă ce sfera sa va fi completă [...] aceasta este materia omului pămîntesc care se va ridica și va deveni [om] ceresc, adică omul care s-a așezat pe tron". Aici sfera perfectă stă pe aceeași poziție cu omul perfect care este profetul în concepția lui Abulafia. Compară și cu *Șaare Țedek*, fol. 56ab. Într-un alt tratat anonim din școala lui Abulafia, *Ner Elohim*, manuscris München 10, fol. 139a, aflăm despre subiectul viziunii profetice că este legat de sfera Legii: „În viziunea profetică se află sfera Torei și în sfera Torei se află de asemenea sfera profeției; ascultă mai departe și înțelege: astfel că lumea de sus este sfera Torei care a fost dată deja celui care are un suflet". Vezi și Idel, *Kabbalah: New Perspectives*, New Haven, 1988, pp. 62-67.

[58] *Sefer ha-Malmad*, manuscris Oxford-Bodleiană, 1649, fol. 205b. Pentru o interesantă paralelă cu folosirea formulei „Eu sînt cel ce sînt" vezi spusa lui Eckhart: „Cînd Eu voi fi cu totul Cel care sînt, voi fi Dumnezeu", cf. C.F. Kelley, *Meister Eckhart on Divine Knowledge*, New Haven, Londra, 1977, pp. 210, 273, 285. Pentru influența lui Maimonide asupra lui Eckhart și paralelismul acestei relații cu relația dintre Abulafia și Maimonide, vezi Scholem, *Major Trends*, p. 126 și *infra* n. 112.

[59] Autorul face aluzie la versetul „Din carnea mea îl voi vedea pe Dumnezeu" (*Iov* 19, 26; *în trad. rom.*: „Și afară din trupul meu voi vedea pe Dumnezeu" – *n. tr.*). Pentru interpretarea mistică a acestui verset vezi Altmann, „The Delphic Maxim", pp. 208-231; Idel, „Ha-Hitbodedut", p. 73, n. 239, unde se fac referiri la interpretările unui alt adept al cabalei extatice, R. Isaac din Acra.

sînt cu tine" și „Eu voi fi un locaș". Înțelepții au explicat acest secret în privința numelui „Voi fi cel ce Voi fi", căci cel Sfînt, slăvit fie el i-a spus lui Moise: „Moise, fii cu Mine și Eu voi fi cu tine". Și aduc o dovadă din Scripturi: „Domnul este umbra ta pe mîna ta dreaptă" (*Ps.* 122, 5; *în trad. rom. Ps.* 120, 5: „Domnul este acoperămîntul tău, de-a dreapta ta" – n. tr.), așa cum se arată în Midraș Hașkem[60]."

Aici Divinitatea este complet pasivă, iar activitatea sa este descrisă ca o pură reacție la inițiativa umană. Sensul numelui „Voi fi cel ce Voi fi" este, în această lectură cabalistică: „Eu voi fi oriunde vei fi"; altfel spus, activarea sau actualizarea intelectului uman echivalează cu popasul Divinității în om.

În plus, dublarea numelui divin „Voi fi cel ce Voi fi" se leagă în mod clar de acel dublu „Eu" din pasajul citat anterior. Existența divină pare să echivaleze cu „Eu"-l său, ambele fiind strîns legate de activitatea intelectuală a omului. Ținînd cont de această corelație, se pare că cuvintele „Eu, Eu" sînt exclamațiile misticului indicînd înțelegerea devenirii sale divine.

O paralelă interesantă pentru analiza noastră a pasajelor din *Sefer ha-Malmad* se poate face cu una din dezvoltările filosofului și teosofului spaniol Ibn Sab'in. Profesorul Schlomo Pinès mi-a atras atenția, cu amabilitate, asupra unei interpretări remarcabile a devizei lui Al-Hallaj „*Ana al-Haqq*" (Eu sînt Adevărul-Dumnezeu) care se află în *Les réponses yéménites à des questions siciliennes*[61] de Ibn Sab'in. Potrivit autorului spaniol, „Eu" (*Je – n.tr.*) este legat de cuvîntul „*aniyah*", care poate semnifica atît existența – inclusiv existența divină – ca în folosirea filosofică uzuală a

[60] Despre acest Midraș, vezi H.G. Enelow, „Midrash Hashkem Quotations in Alnaqua's Menorat ha-Maor", *HUCA*, 4, 1927, pp. 311-343, în special p. 319. Compară și cu citatul discutat în articolul meu „Interpretarea magică și teurgică a muzicii în sursele ebraice începînd cu Renașterea", *Yuval*, vol. 4, 1982, p. 47 (secțiunea ebraică).

[61] L. Massignon, *Recueils des textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays d'Islam*, Paris, 1929, p. 127.

acestui termen[62], cît și „EU" (*Moi – n.tr.*). Prin urmare, exclamația lui Al-Hallaj exprimă, din această perspectivă, nu numai identificarea sau identitatea unui mistic individual cu Dumnezeu, ci și posibilitatea aplicării „Eu"-lui la Divinitate, prin unirea mistică a omului cu aceasta, sau ca rezultat al unui astfel de eveniment.

Sistemul lui Abulafia nu cuprinde doar o *unio mystica* transfiguratoare, ci ea include și o fațetă panteistă limitată. Pentru cabalistul nostru, diferitele elemente intelectuale ale existenței fac parte dintr-un continuum[63]:

„Intelectul este numele a ceea ce conduce totul, este cauza primă a tuturor lucrurilor, și este[64] numit „forma intelectului". Cuvîntul intelect desemnează de asemenea lucrul separat de materie[65], care este emanat[66] din cauza primă, astfel încît, prin medierea acestei emanații, prima entitate conduce cerurile mobile[67]. Dar El[68], binecuvîntat fie el, este intelectul simplu[69]. „Intelect" este și numele primei cauze care acționează asupra a tot ce este dedesubtul cerurilor[70] iar Intelectul Agent activează intelectul în sufletul omului. Așadar numărăm trei grade, triadă care este o unică esență: Dumnezeu, binecuvîntat fie el, emanația sa separată și

---

[62] F. Rosenthal, „Al-Sayh al-Yunani and the Arabic Plotinus Source", *Orientalia*, vol. 21, 1952, pp. 478-480; S. Pines, „Ecrits 'plotiniens' arabes et tradition 'porphyrienne'", *Le Néoplatonisme*, Paris, 1971, pp. 303-313.

[63] Textul tradus mai sus este rezumatul dezvoltărilor lui Abulafia din *Or ha-Sekel*, manuscris Vatican 233, fol. 117b-118b, așa cum se găsește în două colecții de texte cabalistice: manuscris Oxford-Bodleiană, 1949; manuscris Paris BN 776, fol. 192b. Diferențele minore între versiunea lui Abulafia și cea din această colecție de manuscrise vor fi indicate în notele care urmează.

[64] „și...intelectului" lipsește din *Or ha-Sekel*.

[65] În opera lui Abulafia: „de orice materie".

[66] „O emanație emanată" în Abulafia.

[67] În opera lui Abulafia apare aici o lungă expunere despre natura intelectului și a *intelligibilia*.

[68] „Dar...intelectul" lipsește din *Or ha-Sekel*.

[69] Adică intelectul cel mai spiritual; vezi și *supra* n. 49.

[70] În *Or ha-Sekel* se găsesc mai multe enunțuri referitoare la diverșii termeni religioși care se referă la Intelectul Activ.

emanația emanației sale legată de suflet, iar sufletul este legat extrem de solid de ea, astfel că ambele sînt o singură esență."

În mod fundamental nu există decît un singur fenomen intelectual, și de aceea actualizarea sufletului omenesc echivalează cu divinizarea sa, sau, cu cuvintele lui Abulafia[71]:

„Accesul [sufletului] la intelectul uman, emanat de Intelectul Activ separat, unește sufletul cu Dumnezeul său. Această unire este cauza vieții veșnice a sufletului [care trăiește] viața Dumnezeului său."

Dobîndirea intelectului îl face pe om asemănător Omului ceresc, care nu este altceva decît lumea spirituală[72]:

„Omul ceresc cuprinde patru [componente]: sufletul[73], intelectul emanat[74], intelectul separat[75] și cauza primă a tuturor lucrurilor. La fel, omul pămîntesc cuprinde patru [componente]: sufletul, intelectul emanat, intelectul separat și cauza primă a tuturor lucrurilor."

Îmbinarea tuturor acestor forțe intelectuale în agregatul uman îl unește pe acesta cu continuumul spiritual a cărui primă componentă este Dumnezeu[76]. Intelectul uman este un Dumnezeu umanizat. Tot astfel, uniunea totală a sufletului omenesc cu Dumnezeu și chiar fuzionarea cu El pot fi deduse cu ușurință din definiția comună a lui Dumnezeu ca Intelect, Inteligent, Inteligibil și intelecte separate – toate aceste aspecte fiind diferitele fațete ale lumii spirituale. Putem defini această concepție drept un „panteism limitat", descris de Abulafia ca prezența a ceea ce

---

71 *Or ha-Sehel*, manuscris Vatican, 233, fol. 119b. Compară cu textul menționat *supra* n. 50.

72 *Ibid.*, fol. 119a. Conform textului evocat *supra*, n. 45.

73 Adică *anima mundi* care este desemnat în *Or ha-Sehel*, fol. 118a drept „sufletul cerului" (*nefeș ha-șamaym*).

74 Adică intelectul uman. Compară cu citatul precedent și *supra* n. 36.

75 Adică cele zece intelecte separate de materie sau numai Intelectul Activ, vezi *Ghidul rătăciților*, I, 68.

76 În colecția de manuscrise menționate *supra* n. 63, lumea superioară este desemnată în egală măsură ca omul ceresc: „Omul ceresc, care face aluzie la lumea superioară spirituală, care este lumea intelectelor separate" (manuscris Paris BN 766, fol. 193a).

este „separat" – a spiritualului – pretutindeni[77]. O reprezentare grafică a panteismului intelectual al lui Abulafia se găseşte în colecţiile de manuscrise ce includ extrasele din *Or ha-Sehel*. Aici este desenată o flacără ce îl are în vîrf pe Dumnezeu, iar în punctul inferior intelectul uman[78].

Sursa directă a concepţiei lui Abulafia este uşor de identificat. Este vorba de doctrina aristotelică ce îl concepe pe Dumnezeu ca Intelect, Inteligent şi Inteligibil[79]. Această concepţie a fost introdusă în gîndirea evreiască de către R. Abraham ibn Ezra[80] şi a fost adoptată de Maimonide în *Ghidul rătăciţilor*[81]. Cu toate acestea, filosofii evrei n-au încercat niciodată să integreze percepţia lor asupra Divinităţii într-o abordare de tip mistic al cărei scop să fie folosirea acestei intelectualizări a lui Dumnezeu ca mijloc pentru a umple golul dintre intelectul uman şi cel divin. Dimpotrivă, Maimonide a subliniat extrem de hotărît distincţia dintre modul uman de intelecţie şi cel divin[82]. Asistăm încă o dată la apariţia uneia dintre concepţiile mistice ale lui Abulafia – panteismul intelectual – rezultat al unei reelaborări a noţiunilor filosofice preexistente.

Textele discutate mai sus arată în mod limpede că Abulafia afirma că intelectul uman poate să fuzioneze în totalitate cu Intelectul Activ şi chiar cu Dumnezeu. Această concepţie, bazată în mod explicit pe o epistemologie filosofică, îl situează pe Abulafia printre „misticii teoretici", pentru a întrebuinţa o formulă a lui Dodds[83]. Ne putem

---

[77] *Or ha-Sehel*, manuscris Vatican, 233, fol. 118a. Compară cu *Ghidul rătăciţilor* II, 6 despre forţele care penetrează realitatea; această expunere a lui Maimonide este citată într-unul din comentariile lui Abulafia despre secretele *Ghidului*, în al său *Sefer Hayye ha-Nefeş*, manuscris München 408, fol. 90b.

[78] Manuscris Paris BN 766, fol. 192b. Compară cu afirmaţia lui Maimonide conform căreia este imposibil de divizat domeniul spiritual, în *Ghid*, II, 4. Vezi şi M. Idel, „Concepţia despre sefiroţi ca Esenţă sau Instrumente în cabala Renaşterii", *Italia*, vol. III, n. 1-2, pp. 99-100, n. 70 (ebraică).

[79] *Metafizica* 1072b, 18-27.

[80] Vezi comentariul său la *Ieşirea*, 34, 6. Ibn Ezra afirmă în tratatul său *Yesod Mora*, cap. 10, că sufletul poate să se unească cu Dumnezeu. Ibn Ezra l-a influenţat pe Abulafia.

[81] *Ghid* I, 68; *Hilkot Yesode Tora*, II, 6, 10.

[82] *Ibid.*, I, 55.

[83] Vezi E.R. Dodds, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*, Cambridge, 1969, p. 70.

întreba dacă aceste expuneri teoretice își găsesc corespondentul în detaliile biografiei lui Abulafia. O afinitate – sau mai multe – între pasajele citate mai sus și viața lui Abulafia ar indica faptul că astfel de afirmații generale, valabile pentru toți „profeții" – adică pentru toți misticii – sînt semnificative și pentru propria activitate spirituală a lui Abulafia. Cred că există mai multe motive pentru a crede că, pe lîngă teoria mistică a lui Abulafia referitoare la posibilitatea acelei *unio mystica*, există și evenimente biografice care decurg de aici.

Abulafia a adoptat, sau a dezvoltat, tehnici extrem de complexe, al căror scop final era de a ajunge la „profeție", de a ajunge la o experiență mistică. Aceste tehnici se bazează exclusiv pe elemente lingvistice, evocate și în textele analizate mai sus, în care era vorba de probleme de combinare a literelor și despre numele divine. Deși în scrierile existente ale lui Abulafia n-a putut fi reperată nici o expunere explicită a obținerii concrete a unei *unio mystica*, nu putem neglija posibilitatea ca o astfel de experiență să se fi produs efectiv. În notele autobiografice ale lui Abulafia sînt narate experiențe mistice de alt tip: experiențe de revelație sau experiențe demonice.

Primele dezvoltări, care sînt și cele mai elaborate, despre problema naturii unirii intelectului uman cu entitățile cerești, apar în cartea *Sitre Tora* și în comentariul la *Sefer ha-Yașar*. Ambele au fost scrise în 1280, cînd Abulafia avea patruzeci de ani. Această vîrstă era considerată de filosofii cabaliști – aici incluzîndu-l desigur și pe Abulafia – ca fiind apogeul dezvoltării intelectului uman. Abulafia exprimă această concepție în două cărți redactate în 1280[84]. Prin urmare, este firesc să facem legătura între apariția expunerilor despre *unio mystica* și a celor care tratează despre perfecțiunea Intelectului, care apar în același an, și să presupunem că ele indică faptul că Abulafia credea că ar fi trăit în 1280 o experiență pe care a calificat-o drept unire cu „existența divină". Acest an a avut o importanță crucială pentru viața spirituală a lui Abulafia: este anul în care se crede că l-ar fi întîlnit pe papă, și chiar dacă această întrevedere nu s-a petrecut niciodată, motivul esențial al acestui eșec a

[84] Vezi Idel, „Despre istoria...", p. 8.

putut fi considerat de Abulafia moartea fulgerătoare a pontifului[85]. În acest punct, se cuvine să notăm că în anii anteriori trebuie să fi existat momente de revelaţii intense, care să-l fi determinat pe Abulafia să încerce să-l întîlnească pe papă[86].

În fine, dar nu mai puţin important, este faptul următor: în 1279, Abulafia a început să scrie o serie de cărţi profetice, ultima din ele şi singura care ne-a parvenit fiind scrisă în 1288[87]. Printr-o şansă, ne aflăm în posesia comentariilor scrise de cabalistul nostru la adresa propriilor sale lucrări. În comentariul la *Sefer ha-Edut* (Cartea mărturisirii), scrisă la Roma în 1280[88], găsim, ca şi în alte comentarii, interpolări de fraze scoase din cartea originală şi, pe lîngă acestea, interpretările lui Abulafia[89]:

„El[90] spune că atunci se găsea la Roma şi [Dumnezeu] i-a revelat ceea ce trebuia să facă şi ce trebuia să spună în numele Său, trebuia să anunţe pe toată lumea: Domnul împărăţeşte, să tremure popoarele (*Ps.*, 99,1; *în trad. rom. Ps.* 98,1 – n. tr.) [...] şi spune: Îi voi da numele de Şaddai, după numele Meu[91], secretul acestuia[92] este Şaddai corporal şi trebuie să-i înţelegi semnificaţia. Şi el mai spune: El este Eu iar Eu sînt El; este interzis[93] să divulgi acest enunţ de o manieră mai explicită decît aceasta. Însă secretul numelui corporal[94] este Mesia lui Dumnezeu, iar Moise se va bucura etc."

85 Idel, „Abulafia şi papa", pp. 8-9.

86 Id., pp. 2-6.

87 Idel, *Abulafia*, pp. 13-15.

88 Id., p. 14.

89 Manuscris Roma, Angelica 38, fol. 14b-15a, manuscris München 285, fol. 39b.

90 Adică autorul, Abulafia.

91 Vezi *supra* textele extrase din *Sefer ha-Yaşar* şi citatul din *Hayye ha-Olam ha-Ba* de mai sus.

92 „*Sod*", semnificaţia sa este „ghematria". Vezi *supra* n. 6.

93 Literal „imposibil".

94 Expresiile ebraice „nume material" (*haşem ha-gaşmi*) „Mesia lui Dumnezeu" (*meşia ha-şem*) şi „Moise se va bucura" (*yişma Moşe*) au toate valoare numerică 703.

Intenția centrală a acestui text criptic este de a prezenta înscăunarea mesianică a lui Abulafia ca rege spiritual al Israelului. Schimbarea numelui său în „Șaddai" face parte din acest proces. Abulafia sugerează probabil că el însuși, adică acel „Șaddai corporal" este Mesia lui Dumnezeu. În acest context, ocurența formulei „El este Eu iar Eu sînt El" este extrem de semnificativă. Legătura sa cu cealaltă formulă „el este El" este evidentă, iar relația cu Abulafia este cît se poate de explicită. Tensiunea profetică și mesianică, ce marchează această epocă din viața lui Abulafia, pare să fie încărcată de o dimensiune suplimentară: s-a produs o experiență mistică percepută drept o unire cu Dumnezeu. Dovada decisivă care pledează în favoarea ipotezei noastre, conform căreia în anul 1280 Abulafia a trăit o unire mistică, se află în *Hayye ha-Olam ha-Ba*, cel mai important manual de tehnici extatice, scris la Roma în 1280[95]:

„În acest mod, el va deplasa toate literele [Numelui divin] înainte și înapoi, în timp ce va cînta melodii puternice[96] [...] va trebui să fie extrem de priceput în secretele Torei și în știința lor pentru a putea recunoaște [sensul combinării literelor rezultat din] deplasarea combinărilor. Inima sa va trebui să se interogheze despre forma mentală intelectuală, divină și profetică. Primul lucru care va apărea din combinarea [literelor], în timpul concentrării[97] sale va fi o revărsare de teamă și cutremurare, părul de pe cap i se va ridica, iar membrele sale vor fi prinse de convulsii. Apoi, dacă merită, Spiritul Dumnezeului viu va trece peste el și „Spiritul Domnului se va așeza peste el" [...]. I se va părea că întreg corpul este uns cu untdelemn, din cap pînă în picioare, și va fi Unsul lui Dzeu[98] și

---

[95] Manuscris Paris BN, 777, fol. 109a.

[96] Despre această problemă vezi Idel, „Musique et cabale prophétique", *Yuval*, vol. IV, 1982, pp. 163-169.

[97] „*Be-hitbodeduto*" pentru semnificația acestui cuvînt vezi Idel, „Ha-Hitbodedut", p. 44.

[98] Calambur clar asupra dublului sens al rădăcinii *m-ș-h*: „a unge" și „Mesia". Este demn de remarcat că transformarea lui Enoh într-un înger de rang înalt, unul dintre „glorioși", este descrisă ca o ungere cu untdelemn, vezi *II Hénoch*, ed. Vaillant, *Le Livre des secrets d'Hénoch*, Paris, 1952, pp. 26; 18-27. Abulafia considera *uniunea mistică* în termeni foarte apropiați de cei folosiți pentru descrierea ascensiunii lui Enoh, vezi *supra* n. 52, 54.

mesagerul Său, va fi numit „îngerul lui Dumnezeu"[99] iar numele său va fi asemănător cu cel al Stăpînului Său[100] care este Şaddai, supranumit Metatron[101], Prinţul Chipului."

Aici, Abulafia nu tratează în mod teoretic despre unirea cu Metatron – Intelectul Activ – ci despre fenomenul corporal şi spiritual care însoţeşte această experienţă. Un pasaj ce relatează apoteoza misticului apare în comentariul la *Sefer ha-Meliţ*, scris în 1282 la Messina, unde citim[102]:

„Prin intelectul său, [misticul] va deveni superior faţă de speciile lor[103] şi se va detaşa de ele, va face [parte] dintr-o altă specie, divină[104], după ce a fost om."

Pentru Abulafia, datoria misticului este de a rămîne într-o stare spirituală care poate fi descrisă ca o experienţă de uniune, în măsura în care consideră că singurul pretext pentru „a reveni de la Dumnezeu"[105] sau pentru a părăsi această stare este nevoia presantă de a învăţa oamenii, pentru a-i aduce „sub aripa prezenţei divine".

Prin urmare, este probabil că tratarea „obiectivă" a problemei uniunii dintre om şi intelectul divin poate să reflecte nu numai adoptarea unei epistemologii filosofice, ci şi experienţele personale pe care le-a trăit exact în acelaşi an. Cu alte cuvinte, Abulafia nu numai că l-a citit pe Maimonide cu ajutorul grilei de interpretare avicenniană sau averroistă, ci el şi-a interpretat şi propriile sale aventuri spirituale pornind de la învăţăturile lui Maimonide din *Ghidul rătăciţilor*, la care adăugase concepţiile filosofice extrase din filosofia arabă.

---

99 În ebraică „*malak*" înseamnă şi „mesager".

100 Cf. TB *Sanhedrin*, fol. 38b.

101 Literele ebraice ale numelor Şaddai şi Metatron au aceeaşi valoare numerică: 314. Cf. de asemenea pasajul citat anterior, extras din *Sefer ha-Edut*.

102 Manuscris Roma, Angelica 38, fol. 9b; manuscris München 285, fol. 12b.

103 Altfel spus, specia umană, care este descrisă anterior ca incluzînd în mod figurativ fiare şi animale, în comparaţie cu natura misticului.

104 În manuscrisul din Roma, versiunea este *Eloah* (Dumnezeu), însă prefer varianta manuscrisului din München: *Elohi* (divin). .

105 *Hayye ha-Olam ha-Ba*, manuscris Oxford-Bodleiană, Neubauer Cat, n° 1582, fol. 79b. vezi şi Idel, *L'Expérience mystique*..., pp. 404-405. Compară de asemenea cu restul pasajul citat *supra* plecînd de la comentariul la *Sefer ha-Meliţ*.

În acest stadiu al investigației noastre, va trebui să ne confruntăm cu dificila problemă referitoare la folosirea *Ghidului* lui Maimonide și a învățăturilor sale de către Abulafia ca punct de plecare al viziunii sale non-maimonidiene despre *unio mystica*, ce se referă cu certitudine la o experiență mistică trăită realmente. Fără discuție, filosofia i-a oferit conceptele și terminologia. Însă de ce s-a atașat de *Ghid* și i-a interpretat secretele sale ca făcînd aluzie la posibilitatea unei uniuni mistice, în loc să comenteze, de exemplu, *Cîntarea Cîntărilor*? Un răspuns ar putea fi găsit în metoda specială a lui Abulafia de interpretare la *Ghid*. Spre deosebire de toate celelalte comentarii la această operă, care urmăresc firul capitolelor așa cum le-a fixat autorul, cele trei comentarii ale lui Abulafia tratează exclusiv despre cele treizeci și șase de secrete care, în viziunea sa, sînt ascunse în trama lucrării[106]. Cabalistul nostru comentează fiecare din aceste secrete, punînd cap la cap pasajele adecvate dispersate în ansamblul cărții, încercînd să surprindă observațiile lui Maimonide referitoare la modul în care cartea trebuie să fie descifrată[107]. De ce este Abulafia atît de nerăbdător să descopere secretele lui Maimonide? Datorită sentimentului său că este Mesia, și pentru că simțea că epoca sa este potrivită pentru o astfel de dezvăluire[108]. Care este natura acestor secrete? În *Ghid* (I, 71) Maimonide afirmă că ar fi reconstituit secretele pierdute ale Legii: *Sitre Tora*. Pentru Abulafia, Legea are drept scop principal să îndrume omul astfel încît să acceadă la o experiență profetică, în măsura în care povestirile biblice sînt privite ca alegorii ale progresului spiritual al sufletului uman[109]. Prin descifrarea *Ghidului rătăciților*, Abulafia revelează adevărata cale iudaică a fericirii ultime[110], calea care contează pentru fiecare, oriunde.

---

106 Pentru lista acestor secrete vezi Idel, *Abraham Abulafia*, p. 9.

107 Conform introducerii autorului la *Ghidul rătăciților*.

108 Vezi Idel, „Abulafia și papa", p. 3.

109 Conform Id., *Abulafia*, pp. 185-192, 239-240.

110 Titlurile celor trei comentarii ale lui Abulafia asupra secretelor ascunse în *Ghid* sînt extrem de semnificative: a) *Sefer ha-Gheula* – Cartea Mîntuirii, b) *Sefer Hayye ha-Nefeș* – Cartea despre viața [spirituală a] sufletului, c) *Sefer Sitre Tora* – Cartea secretelor Legii. În măsura în care cele trei comentarii nu sînt decît trei versiuni ale unei unice și aceeași liste de secrete, s-a părea că titlurile lor sînt, cel puțin parțial, sinonime:

Ghidul lui Maimonide este o etapă crucială în care secretele Bibliei s-au cristalizat din nou, după ce au fost pierdute în perioada Exilului. Fără îndoială, Abulafia și-a privit comentariile ca prelungind dezvăluirea acelor secrete care se aflau în consonanță cu propriile sale experiențe mistice. El a găsit în Maimonide nu doar o sursă demnă de încredere pentru concepte și termeni filosofici, ci și un intermediar respectabil și autorizat între spiritualitatea biblică așa cum o concepea el și propriile sale experiențe spirituale. Mai mult, terminologia filosofică nu i-a servit doar ca și cheie pentru a se înțelege pe sine, dar și ca mijloc de comunicare. În epoca lui Abulafia, conceptele epistemologice ale lui Aristotel se răspîndiseră deja în *inteligkentia* evreiască. Folosirea lor i-a permis lui Abulafia să traducă semnificația experiențelor sale mistice în felul în care le pricepea, deși ele sînt aproape absente din scurtele descrieri ale viziunilor sale. Am putea adăuga concepția lui Hans Jonas despre speculație ca precursoare a misticismului și percepția speculației ca fiind una din sursele principale ale limbajului folosit de misticismul intelectual. Jargonul filosofic a modelat materia brută a experienței interioare, dîndu-i forma unor mesaje inteligibile pentru un public cultivat.

Mîntuirea veritabilă este adevărata viață a sufletului care poate fi dobîndită prin cunoașterea secretelor Legii. Vezi în special afirmația lui Abulafia făcută în introducerea sa la *Sitre Tora*: „Toate secretele [*Ghidului*] sînt în număr de treizeci și șase și oricine meditează la ele cu scopul de a le înțelege prin mijloacele speculației și cu scopul de a pricepe semnificația lor reală, va fi răscumpărat" (Lv 25, 31), manuscris Paris BN 774, fol. 117a. Aici, Abulafia face aluzie la rolul eliberator al celor treizeci și șase de secrete, folosid în mod abil jocul de cuvinte asupra „*gheula tihye lo*". El consideră că cele două finalități ale *Ghidului rătăciților* sînt explicarea omonimiilor din Biblie și a parabolelor profeților, în timp ce cele două scopuri ale comentariului său sînt explicarea cauzei vieții sufletului rațional și a slujirii lui Dumnezeu prin iubire (manuscris Paris, BN 774, fol. 115b). În consecință, în introducerea la *Sitre Tora*, Abulafia face aluzie în mod direct atît la Mîntuire cît și la viața spirituală a sufletului, ca decurgînd din *Ghidul* lui Maimonide. În introducerea sa la *Hayye ha-Nefeș*, citim: „Voi deschide gura pentru [a vorbi] fără parabole sau alegorii, pentru a salva sufletul rațional de elemente [...] și îi voi spune secretele" (manuscris München 408, fol. 1b). Din nou, cele trei motive principale apar împreună: salvarea sufletului rațional prin divulgarea secretelor.

În plus, apariția unei terminologii filosofice în operele lui Abulafia pare să facă parte în egală măsură dintr-o hotărîre deliberată de a-i seduce sau a-i atrage pe învățații evrei cunoscători în filosofie, folosind această terminologie ca pe o punte între studiul filosofic și etapele mai avansate ale disciplinei cabalistice[111].

Este util de comparat transformarea sistemului filosofic al lui Maimonide de către Abulafia într-o schiță pentru misticismul său intelectual, cu un fenomen paralel din mistica creștină: folosirea și transformarea materialului filosofic, inclusiv a *Ghidului* lui Maimonide, în punct de plecare pentru teosofia lui Maister Eckhart. În ambele cazuri, elementele aristotelice au servit drept instrumente importante pentru formularea misticismului lor intelectual. Potrivit lui Eckhart[112], „Dumnezeu și cu mine sîntem una în cunoașterea pură".

Afinitatea fenomenologică dintre Abulafia și Eckhart în ce privește înclinația lor pentru conceptele aristotelice este remarcabilă; în ciuda temperamentelor intelectuale și spirituale diferite, mistica lor se folosește, iar uneori se folosește greșit, de noțiuni filosofice cu scopul de a exprima propriile *intuiti mystici*. Cei doi împărtășesc cu alți mistici eminenți, cum sînt Dionisie Pseudo-Areopagitul, Shankara sau Ibn Arabi, faptul de a-și fi exprimat cunoașterea de Dumnezeu prin intermediul idiomurilor

---

111 Vezi Solomon ben Abraham ibn Adret, *Responsa*, Viena, 1812, fol. 71c-72a n° 548, unde caracterizează astfel cărțile lui Abulafia: „Acesta se exersează el însuși în [înțelepciuni], examinează Scripturile și cuvintele înțelepților folosind ghematrii și le amestecă cu lucruri adevărate împrumutate din cărțile înțelepților". Compară și cu descrierea dialogului unuia dintre discipolii lui Abulafia cu maestrul său: „[...]Messire, de ce ai compus cărți în care metodele științelor raționale sînt puse laolaltă cu învățăturile despre numele divine? El a răspuns: Pentru tine și cei care îți seamănă dintre adepții filosofiei, pentru a vă seduce intelectul omenesc cu mijloace naturale, astfel că poate această atracție vă va permite să ajungeți la cunoașterea Numelui divin" (menționat de Scholem, *Major Trends*, p. 149).

112 Maister Eckhart, *Die deutschen Werke*, ed. J. Quint, Stuttgart, 1938, vol. I, p. 90. Conform Kelley, *Meister Eckhart* (*supra* n. 58), p. 26. Eckhart, la fel ca Maimonide și Abulafia, îl desemnează pe Dumnezeu ca Intelect. El afirmă, ca și Abulafia, că intelectul uman poate fi comparat cu Intelectul necondiționat (vezi Kelley, pp. 204, 235). În plus, potrivit lui Kelley (p. 205), „cînd contemplarea este pură [...] cuvîntul Eu sau Sine se referă la lumina Intelectului ca atare".

filosofice. Sistemele filosofice respective le-au servit acestor mistici drept mijloace pentru a explica în termeni universali ceea ce reprezenta experienţele lor cele mai intime, transformînd prin aceasta apercepţiile trăirilor lor unificatoare în formulări intelectuale.

Pentru Abulafia, împlinirea mistică constă în fuziunea intelectului uman cu Intelectul Activ şi / sau divin. Această împlinire devine posibilă prin reducţia facultăţii intelectuale de către fiinţa umană. Această reducţie sau simplificare este condiţia *sine qua non* pentru a ajunge la pierderea totală a individualului în universal sau în divin. Cabala profetică poate fi corect descrisă ca fiind calea de dezintegrare a agregatului uman şi unirea celei mai înalte componente a sa cu sursa acesteia. Celelalte aspecte ale personalităţii – materiale sau emoţionale – sînt suprimate. Acest tip de mistică intelectualistă nu are nevoie, în teorie, nici de un mod de viaţă fixat prin legea religioasă (*halaha*), nici de comunitatea evreiască drept mijloc de realizare. Tehnicile lui Abulafia sînt moduri de a se alătura lui Dumnezeu fără legătură cu *halaha* şi nu pot fi puse în practică decît în singurătate totală[113]. Aceste două caracteristici deosebesc în mod radical cabala extatică de marile curente ale cabalei în general. Toate celelalte tipuri de cabală sînt implicate în primul rînd prin acel *dromenon* al legii religioase care, realizat conform intenţiei cabalistice, vizează restaurarea unităţii dinamice în interiorul Divinităţii revelate: cei zece *sefiroţi*. Acest gen de activitate reclamă personalităţi extrem de educate şi cu o spiritualitate puternică şi care sînt capabile să efectueze ritualul cabalistic.

Această realizare necesită participarea tuturor aspectelor importante ale fiinţei umane şi, de asemenea, integrarea cabalistului în ritualurile comunitare. Cabala teurgică, spre deosebire de cea extatică, are o orientare teosofică şi nu este interesată decît în mod secundar de împlinirea fiecărui cabalist în parte. Curentul teurgic este prelungirea coerentă a concepţiilor evreieşti cele mai vechi referitoare la rolul îndeplinirii comandamentelor.

---

113 Abulafia pare a fi primul cabalist care a insistat pe importanţa singurătăţii ca şi condiţie a activităţii spirituale cabalistice; vezi Idel, *L'Expérience mystique...*, pp. 266-267.

Cabala lui Abulafia, bazată pe principiul aristotelic care susţine că Dumnezeu este Intelect, Inteligent şi Inteligibil, nici nu este în măsură să influenţeze procesele care se derulează în lumea divină, nici nu este preocupat în mod serios de o reflexie asupra sensului efectuării concrete a comandamentelor Legii iudaice. Singurul lucru care-l interesează este raţiunea intelectuală ultimă a cîtorva dintre ele. Acest tip de cabală reprezintă, astfel, o deviere majoră de la linia de dezvoltare principală a cabalei medievale. Simptomul cel mai semnificativ al acestei devieri este graba sa de a se cufunda în oceanul divin, în loc de a se sili să contribuie la armonia sa interioară. Preocupată profund de perfecţiunea individului, cabala extatică vizează cu toate acestea dezintegrarea lui completă. Este vorba evident de prelungirea tendinţei filosofiei de a dori să suprime elementele non-intelectuale ale persoanei umane şi să o reducă la o fiinţă pur intelectuală.

Cabala teurgică, în ciuda tendinţei sale teosofice, încearcă o sporire a capacităţii cabalistului, sau, într-un vocabular jungian, cabalistul teurgic suferă un proces de individuaţie[114] în faţa „regresiunii" intelectului în interiorul Divinităţii cabalei profetice. Cu alte cuvinte: această mistică evreiască poate fi descrisă ca un domeniu a cărui margine filosofică este o regiune de contemplare pasivă, în care locuitorii sînt înclinaţi către singurătate şi intimitate intelectuală. Guvernatorul direct al acestui ţinut este Intelectul Activ, în timp ce stăpînul său este cauza primă a lui Aristotel, cea care se gîndeşte pe sine.

În direcţie opusă, mistica evreiască este un domeniu mult mai vast, profund străbătut de activitatea halahică, în care contemplarea întăritoare este obţinută prin cultul comun. Acest teritoriu este guvernat în mod direct de virtuţile sau puterile divine – *sefiroţii* – al căror Stăpîn este conceptul mai mult sau mai puţin neoplatonic de *En Sof* (Infinitul) sau, mai rar, conceptul esenţelor supreme antropomorfice ce formează Omul

---

114 Potrivit *Zoharului*, *neşama* (sufletul), cel mai înalt statut spiritual, este atins cu ajutorul împlinirii comandamentelor conform semnificaţiei lor cabalistice. Observaţia lui S. Munk, conform căreia psihologia zoharică a fost influenţată de concepţia filosofică a conjuncţiei, trebuie luată *cum grano salis*; vezi ale sale *Mélanges de philosophie juive et arabe*, New York, 1980, pp. 279-280.

primordial ascuns[115]. Cabala extatică prezintă misticul ca fiind un receptacol al emanației divine și al energiei sale; un individ cvasi femelă fecundat de Intelectul Activ și tratat drept mascul[116]. În cabala teurgică, misticul este considerat drept o sursă de energie proiectată în domeniul *sefiroților*, ultimul dintre aceștia fiind adesea perceput drept Femeia de sus, soția divină a celui drept[117]. Diferența fundamentală între aceste două tipuri de mistică evreiască poate fi clarificată printr-o comparație între două devize: cabala teosofică ar prefera ca și slogan acest verset biblic: „Și tu, Solomon, fiul meu, cunoaște pe Dumnezeul tatălui tău și îi slujește" (I *Paralipomena* 28, 9). Cunoașterea lui Dumnezeu este prezentată ca nefiind decît o pregătire pentru serviciul religios adecvat, acesta fiind scopul ultim al omului[118].

Abulafia și discipolii săi ar fi ales maxima binecunoscută: „ Cel care se cunoaște pe sine îl cunoaște pe Domnul", ale cărei metamorfoze au fost expuse de profesorul Alexander Altmann. Cunoașterea lui Dumnezeu este înfățișată drept cea mai înaltă perfecțiune a omului, iar ea este legată în mod explicit, potrivit mai multor filosofi medievali, de uniunea cu Intelectul Activ[119].

În afară de această tipologie, să accentuăm ceea ce pare a fi o discordanță evidentă între descrierea pe care o facem cabalei profetice și personalitatea celui mai important reprezentant al său: Abraham Abulafia. Acesta a fost cu adevărat un personaj extrem de activ: mergînd din oraș în oraș, capabil să-și facă adepți și discipoli prin învățăturile sale orale și prin scrierile sale prolifice și predicînd în manieră intensivă atît evreilor cît și creștinilor. Această desfășurare de activitate, încărcată de o influență mesianică, era considerată cu toate acestea de Abulafia drept un rău necesar, în orice caz inferior experienței apropierii de Dumnezeu.

---

115 Vezi M. Idel, „Une figure d'homme au-dessus des sefirot", *Pardès* 8, 1988.

116 Id., *L'Expérience mystique*, pp. 374-376 și *supra* n. 38.

117 Vezi Id., „Ha-Hitbodebut", p. 56, n. 117.

118 Vezi definiția cabalei a lui R. Meir ibn Avi Sahulah, potrivit căreia aceasta este știința celor zece *sefiroți* și a semnificațiilor mistice a comandamentelor (G. Scholem, *Les Origines*, Paris, 1966, p. 48).

119 Altmann, „Delphic Maxim", p. 228; vezi id., „Ibn Baja on Man's Ultimate Felicity", *Studies in Religious Philosophy and Mysticism*, Ithaca-New York, 1969, pp. 73-107.

Așa cum am putut vedea mai sus, în ochii săi activitatea publică nu era decît o întrerupere momentană a experienței mistice de unire cu divinul.

Aproape toate textele pe care le-am propus pe parcursul acestui studiu au rămas multă vreme în stadiul de manuscrise uitate și, în primă instanță, ele nu au putut exercita decît o influență restrînsă asupra dezvoltării gîndirii evreiești și a celei europene. Se pare cu toate acestea că cel puțin unele din motivele gîndirii lui Abulafia prezentate mai sus au găsit calea unei audiențe intelectuale mult mai extinse decît am fi putut sconta: comentariul său intitulat *Sitre Tora* există în nu mai puțin de douăzeci și cinci de manuscrise[120] și mici fragmente din el au fost tipărite în mod anonim[121]. Mai mult, ele au fost traduse în latină împreună cu alte opere ale lui Abulafia, devenind una din pietrele de temelie ale cabalei lui Pico della Mirandola, după cum a dovedit-o în mod convingător regretatul profesor Wirszubski[122]. Este foarte posibil ca opinia lui Pico referitoare la uniunea omului cu Dumnezeu să fi fost influențată de viziunea lui Abulafia[123].

De altfel, pasajul cabalistului nostru din *Or ha-Sehel* tratînd despre iubirea intelectuală a omului și „iubirea intelectuală divină" a fost recopiată de un autor de la sfîrșitul secolului al XV-lea și tipărită o sută de ani mai tîrziu. Ținînd cont de epocă, această ultimă formulă este sentința cea mai apropiată de celebra expresie a lui Spinoza: „*Amor dei intelectualis*"[124].

---

120 Vezi Idel, *Abulafia*, pp. 42-43, n. 43; despre influența acestei cărți vezi *ibid.*, p. 12.

121 Vezi *Likute Șikena Ufea*, Ferrare, 1556, fol. 23a-35b.

122 C. Wirszubski, *Un creștin cabalist citește Legea*, Ierusalim, 1977, pp. 23, 30-31, 38 (ebraică). Compară și cu articolul său citat *supra* n. 18.

123 Vezi *Oratio on the Dignity of Man*, trad. A. Robert Caponigri, Chicago, 1967, pp. 8-9, 14, în special pp. 9-10 unde este menționată transformarea lui Enoh în „îngerul lui Dumnezeu" (*Malak ha-Șekina*). Compară *supra* n. 54, 98. Despre influența conceptului maimonidian de moarte printr-un sărut asupra noțiunii lui Pico della Mirandola referitoare la *mors osculi*, vezi C. Wirszubski, *Trei Studii în Cabala creștină*, Ierusalim, 1975, pp. 11-22 (ebraică). Conform E. Wind, *Pagan Mysteries in the Renaissance*, Penguin Books, 1967, pp. 154-157.

124 Vezi M. Idel, „Referitor la influența lui *Or ha-Sehel* asupra lui R. Moise Narboni și R. Abraham Șalom", *AJS Review*, vol. IV, 1979, pp. 5-6 (secțiunea ebraică).

III. *SITRE ARAYOT* ÎN GÎNDIREA LUI MAIMONIDE

Puține sînt cărțile, dacă au existat vreodată, care să fi fost concepute ca ghiduri, dar care să fi provocat intenționat atîta perplexitate. În loc să scape oamenii de greșeli și de îndoieli, *Ghidul rătăciților* al lui Maimonide a dat naștere la altele noi, în aparență adesea mai serioase decît cele pe care autorul credea că le rezolvă. Aceasta rezultă din modalitatea particulară în care Maimonide și-a organizat lucrarea. Din cartea sa nu răzbate nici un sistem filosofic pe deplin conturat iar planul acesteia este departe de a fi clar. Soluțiile sale filosofice și religioase sînt rareori formulate explicit. Destinat să fie un ghid pentru cei puțini, a reușit să devină un adevărat *puzzle* pentru cei mulți.

Cu siguranță, Maimonide a mizat pe esoterism. Așa cum știm în prezent, aceasta nu era o strategie nouă. Leo Strauss a arătat importanța esoterismului platonician, subliniindu-i motivele politice. După lucrările lui Gershom Scholem a fost deplin recunoscută existența unei bogate literaturi evreiești esoterice care l-a precedat pe Maimonide. Spre deosebire de platonism, esoterismul evreiesc antic nu are un mobil politic, interesul său vizînd în special secretele înalte. Vom examina cîteva aspecte ale folosirii pe care i-o dă Maimonide unui concept extras din sursele rabinice clasice despre temele esoterice, în acest caz secretele referitoare la *arayot* (uniunile nepermise, incestuoase).

Două dintre subiectele esențiale ale esoterismului evreiesc, relatarea Genezei (*maase Bereșit*) și relatarea Carului (*maase Merkaba*) sînt discutate de Maimonide de mai multe ori în operele sale. Potrivit concepției sale, cele două se identifică cu două domenii filosofice, fizica și metafizica. Această interpretare a fost propusă încă din prima lucrare a lui

Maimonide, *Comentariul la Mișna.* Nu se poate detecta nici o schimbare semnificativă între prima sa manieră de a trata aceste subiecte și expunerile sale ulterioare. Maimonide se referă doar în acest *Comentariu* la cel de-al treilea subiect esoteric menționat în Mișna *Haghiga*, respectiv la *arayot* sau la *sitre arayot* (secretele uniunilor nepermise). Mișna consideră relația sexuală interzisă drept un subiect esoteric pe lîngă relatarea Genezei și relatarea Carului, cele două din urmă fiind privite ca „mai esoterice" decît *arayot*. Să analizăm maniera în care înțelegea Maimonide subiectul *arayot* ca subiect esoteric și să comentăm motivul pentru care, în ultimele sale scrieri, omite menționarea acestor *arayot*, abordînd însă celelalte două subiecte mai sus amintite.

În al său *Comentariu la Mișna (Haghiga 2,1)*, Maimonide se referă explicit la *arayot* ca la unul dintre secretele Torei: el folosește expresia *„sitre arayot"*. Deși ea provine din Ghemara (*Haghiga* 11b), folosirea pe care i-o dă Maimonide – spre deosebire de forma din Mișna, care indică numai termenul *„arayot"* – arată intenția de a sublinia caracterul esoteric al acestui domeniu.

Motivul precizat pentru natura esoterică a *arayot* este în principal halahic (*ibid.*): nu pot fi prezenți mai mult de doi studenți atunci cînd sînt expuse secretele referitoare la *arayot*, pentru a asigura atenția necesară învățăturii maestrului. Dacă ar fi prezenți trei studenți, doi dintre ei ar fi tentați să discute între ei și conținutul învățăturilor maestrului n-ar mai fi pe deplin asimilat. Rezultă că, atunci cînd studenții au de tratat probleme ce au în vedere subiectele *arayot*, ei ar putea fi prea toleranți, dată fiind dorința naturală de a se arăta toleranți față de subiectele al căror statut halahic este îndoielnic. Iată de ce înțelegerea aprofundată a complexității halahice a acestei probleme trebuie păstrată prin reducerea numărului studenților la doi.

La început, Maimonide urmează motivele precizate în Ghemara pentru această restricție numerică a asistenților, și în aparență nu există nimic nou în prezentarea sa. Cu toate acestea, un citat extras din introducerea la *Comentariu la Mișna* ne va ajuta să decelăm mai bine părerea lui Maimonide despre subiect:

„Cea mai nobilă dintre *inteligibile* este înțelegerea unității lui Dumnezeu și a subiectelor care îi sînt alăturate ca aparținînd științei divine [=metafizica]. Toate celelalte științe sînt [destinate] numai să obișnuiască omul pînă cînd ajunge la cunoașterea științei divine [=metafizica] (...) Însă înțelegerea *inteligibilelor* trebuie să fie însoțită de abandonarea plăcerilor corporale pentru că apariția intelectului [se petrece] atunci cînd își dă seama că distrugerea sufletului [decurge] din bunăstarea corpului și bunăstarea sufletului [decurge] din distrugerea corpului[1]. Căci atunci cînd omul se lasă pradă dorințelor sale și întărește sensibilul mai mult decît *inteligibilele* și își schimbă rațiunea în dorințe, el devine un animal care nu mai poate pricepe decît ceea ce se referă la mîncare, băutură și împerechere. Și atunci puterea divină[2], altfel spus, intelectul, nu mai poate fi perfecționat."

Potrivit lui Maimonide, limitarea strictă a dorințelor corporale este o condiție necesară pentru accesul la cunoașterea metafizică. Această concepție poate fi considerată drept o trăsătură esențială a înțelegerii maimonidiene a relației dintre relatarea Carului, relatarea Genezei și *sitre arayot*. Presupun că înțelegerea inteligibilelor în general sau a „științelor", care merge mînă-n mînă cu abținerea de la dorințele corporale, este similară cu relatarea Genezei și cu *sitre arayot*. În ambele texte, etapa finală este înțelegerea metafizicii. Așa cum consider eu, în concepția lui Maimonide restricțiile referitoare la *arayot* contribuie la a face posibil

[1] Conform unei idei opuse din *Ghid*: „Legea în totalitate are două scopuri: bunăstarea sufletului și bunăstarea corpului" (III, 27). Vezi și o frază atribuită lui Platon în *Sefer ha-Șaașuim*) ed. I. Davidson, New York, 1914, p. 92): „Corpul este un distrugător al spiritului, iar acesta nu va avea odihnă pînă ce primul nu va fi distrus. Astfel, străduiește-te să distrugi corpul pentru a oferi odihnă spiritului tău". Asupra fundalului acestei concepții, vezi A. Altmann, S. Stern, Isaac Israeli, Oxford UP, 1958, pp. 201-202. Vezi și declarația lui R. Isaac cel Orb în comentariul său la *Sefer Yețira*, publicat de Scholem în anexa lucrării sale *Cabala în Provence*, Ierusalim 1963, p. 6 (ebraică).

[2] Conform E. Goldman, „Cultul propriu al celor care au atins adevărata realitate" Bar Ilan, 6 Ramat Gan, 1968, p. 299 (ebraică).

accesul la o stare de spirit degajată de desfrîul trupesc[3]. Aceasta pare a fi modalitatea în care Maimonide privește progresia specială a celor trei domenii esoterice prezentate de Mișna.

Și în *Mișne Tora,* concupiscența sexuală este considerată ca fiind opusul absolut al studiului. Maimonide avertizează împotriva subiectelor frivole, cum ar fi cîntecele erotice, în măsura în care ele lasă cale liberă pentru *arayot,* și adaugă:

„În plus, aceștia spuneau: Să ne eliberăm, atît noi cît și gîndirea noastră, pentru a studia Tora și de a ne spori cunoașterea științei, căci gîndurile despre *arayot* cresc mai cu seamă în inimă, în care nu există știință (*Isure Bia* 22,21)."

Cu alte cuvinte, suprimarea totală a reflexiei asupra *arayot* deschide calea contemplației. Cînd aceasta din urmă este realizată, „gîndurile nepotrivite" nu mai au posibilitatea să intre în inima celui care contemplă. Legătura dintre acest text și cele privitoare la *sitre arayot* este indiscutabilă: Maimonide inserează conținutul primei sale expuneri despre *sitre Tora* din *Comentariu la Mișna* puțin înainte de textul citat din *Mișne Tora* (*ibid.*, 22, 17).

Este necesar să ne oprim asupra insistenței lui Maimonide cu privire la caracterul nociv al „gîndurilor despre *arayot*": nu numai că există unele relații sexuale efectiv interzise, însă chiar faptul de a medita asupra lor este considerat periculos. Este foarte posibil ca Maimonide să fi adoptat dictonul rabinic binecunoscut: „Gîndurile despre încălcarea legii sînt mai rele decît însăși încălcarea legii"[4]. Cu toate acestea, se pare că există o dimensiune suplimentară referitoare la preocuparea mentală față de subiectele sexuale; este cu neputință, în același moment, concentrarea asupra științei Torei sau a metafizicii. Concupiscența sau dorința este polul opus al înțelegerii Torei sau a metafizicii, în mai mare măsură chiar decît actul fizic al copulației. În *Comentariul la Mișna,*

---

[3] Vezi *Tratatul celor opt capitole*, cap. 4 unde scopul interdicției anumitor tipuri de relații sexuale și al restricției copulației în anumite perioade este descris ca mișcarea de îndepărtare „de la desfrîul extrem... spre insensibilitatea la plăcere".

[4] *Yoma* 29a. Vezi cu atenție *Ghidul* III,8.

Maimonide menționează un om pios (*Şabbat* 53b) care ignora defectele exterioare ale soției sale fiindcă „gîndirea sa se concentra asupra a ceea ce gîndesc oamenii pioși, [și chiar] în momentul în care se unea cu ea, nu-și ațintea [gîndirea] asupra a nimic altceva decît asupra scopului naturii[5] după știința divină[6]".

În acest fel, pentru Maimonide este posibilă menținerea stării contemplative chiar în timpul actului sexual. Nu actul trupesc este obstacolul ultim al contemplației, ci gîndirea omenească, incapabilă să se sustragă desfrîului și dorinței (*Ghid* III, 8, p. 434). În această perspectivă, *sitre arayot* sînt destinate nu doar să limiteze numărul partenerilor feminini în relațiile sexuale, ci de asemenea și mai cu seamă să înlăture dorințele nocive care ar putea tulbura contemplarea. Mai mult, împlinirea actului sexual în absența dorinței și a concupiscenței poate să ducă, în anumite cazuri, pînă la menținerea unirii intelectuale cu inteligibilele divine. Pentru Maimonide, principalul antagonism se situează nu atît între corp și suflet, ci între funcțiile cele mai joase și cele mai înalte ale sufletului. Este util de comparat pasajul mai sus citat cu una dintre dezvoltările lui Maimonide din *Ghidul rătăciților*.

„Este necesar să știi că, chiar dacă ești omul cel mai învățat în adevărata metafizică, dacă îți întorci gîndurile de la Dumnezeu și te preocupi numai cu mîncarea și alte asemenea treburi necesare, ai rupt legătura care există între tine și Dumnezeu și nu mai ești cu el, la fel cum el nu mai este cu tine; căci acel raport care existase între tine și el a încetat de fapt în acele momente. De aceea oamenii superiori numai arareori se ocupă de alte lucruri decît de Dumnezeu, și au vrut să ne

[5] Vezi concepția lui Zenon conform căreia viața în acord cu natura echivalează cu viața în acord cu rațiunea, descrisă ca fiind identică cu Zeus, în Diogene Laerțios, *Despre viețile și doctrinele filosofilor*, 7,88. (ed. rom., trad. C.I. Balmuș, Ed. Minerva, București, 1997 – n.tr.). Vezi de asemenea sursele aristotelice menționate de Goldman (supra, n. 2), pp. 297-298.

[6] Maimonide presupune indirect că, în măsura în care actul sexual în vederea reproducerii este un act natural, el este conform cu „știința divină", și astfel credinciosul care îndeplinește actul sexual în mod adecvat nu este tulburat de plăcere, ci rămîne în contact cu „știința divină", *Mișna cu comentariul lui Maimonide*, ed. J. Kapah, Ierusalim, 1965, 4,181 (*Sanhedrin* 8,5).

prevină prin acest avertisment: „Nu vă întoarceți spre ceea ce vine din gîndurile voastre" (*Şabbat* 149a). David a spus: „Văzut-am mai înainte pe Domnul înaintea mea pururea, că de-a dreapta meu este ca să nu mă clatin" (*Ps.* 16,8; în trad. rom. *Ps.* 15,8 – n.tr.) ceea ce vrea să însemne: Nu-mi voi întoarce niciodată gîndul de la Dumnezeu (III, 51, după trad. lui S. Munk, p. 619)."

Dacă ne amintim pasajul extras din *Comentariu la Mişna*, este limpede că versetul din psalmul 16 (15 – n.tr.) trebuie interpretat ca semnificînd concentrarea gîndirii asupra lui Dumnezeu, altfel spus: dirijarea propriilor gînduri asupra „științei divine" sau metafizicii. Această stare poate fi atinsă de acei indivizi care pot acționa pe două planuri: în timp ce îndeplinesc o activitate corporală – mîncare, băutură, copulație – sînt capabili simultan să-și fixeze gîndurile asupra inteligibilelor divine. Pasajul din *Comentariu la Mişna* asupra purtării credinciosului evidențiază un anumit aspect al citatului din *Ghid*: teoretic, menținerea unirii dintre gîndire și cele mai înalte inteligibile este posibilă, chiar după „cădere", și independent de tipul de act corporal efectuat. În *Ghid*, această posibilitate nu este evocată decît în mod aluziv; dacă ne sprijinim pe textul mai vechi, ea poate fi considerată ca fiind realizată.

În aceste condiții, este mai ușor de înțeles afirmația lui Maimonide din *Ghid*, potrivit căreia dorința sau concupiscența este principalul motiv al căderii omului:

„Lucrul cel mai urît potrivit opiniilor probabile, adică dezvăluirea părților rușinoase, nu era urît pentru el, și el nu înțelegea defel urîțenia. Însă atunci cînd, din neascultare, se apleca spre dorințele care proveneau din imaginație și spre plăcerile trupești ale simțurilor, așa cum spune Scriptura: „că pomul era bun de mîncat și plăcut privirii" (*Gen.* 3,6 – în trad. rom. „că rodul pomului este bun de mîncat și plăcut ochilor la vedere" – n.tr.) a fost pedepsit prin privarea de această înțelegere intelectuală[7]."

---

[7] I,2. Despre cîteva puncte discutate aici vezi S. Pines, „Some Traits of Christian Theological Writing in relation to Moslem Kalam and to Jewish Thought", *Proceedings*

Pentru Maimonide, greşeala lui Adam nu este doar neascultarea unei simple interdicţii, ci de asemenea şi mai cu seamă toleranţa faţă de „imaginaţie şi plăcerile simţurilor corporale". Ne aflăm în faţa unei paralele interesante cu pasajul comentariului său din Mişna *Sanhedrin* citat anterior. Cele două texte descriu două situaţii opuse, care pot fi explicate printr-un unic principiu psihologic formulat în *Mişne Tora*: „Gîndurile despre *arayot* cresc mai cu seamă în inimă, în care nu există ştiinţă". Pe de o parte, în *Comentariul la Mişna*, credinciosul este capabil, datorită indiferenţei sale faţă de plăceri, să-şi concentreze spiritul asupra metafizicii chiar în timpul actului sexual cu soţia sa, cu alte cuvinte, nu numai că în spiritul său nu apare gîndul despre *arayot*, ci chiar copulaţia permisă nu îl excită, deoarece „inima" sa este plină de „ştiinţa divină". Pe de altă parte, Adam a abandonat starea de contemplare a adevărului şi falsului pentru cea a diferenţei dintre bine şi rău, intrînd în consecinţă în domeniul „opiniilor probabile" care este legat de dorinţele sexuale şi de interdicţii; o consecinţă a acestui fapt a fost nevoia de a-şi acoperi organele sexuale. Întorcîndu-şi spiritul de la ştiinţă, Adam a înclinat spre dezvoltarea acelor *arayot*. Se pare că, chiar înainte de cădere, relaţia sexuală dintre Adam şi Eva era conceptibilă, însă ea nu se efectua în concupiscenţă. Concluzia importantă care trebuie dedusă este că, după exemplul credinciosului din *Comentariul la Mişna*, există posibilitatea ca puţini indivizi să se întoarcă la starea paradisiacă ce constă în concentrarea asupra metafizicii, lăsînd deoparte actele corporale pe care le îndeplinesc, cu condiţia ca ei să nu se dedice plăcerii.

Să revenim la problema acestor *arayot*. Maimonide consacră acestui subiect o lungă expunere în *Ghid* III, 39. Din nou, interdicţia de a întreţine relaţii cu anumite femei este prezentată ca un efort pentru a limita relaţiile sexuale. Nicăieri nu găsim vreo explicaţie a acesteia care să o lege de esoterism, iar expresia *„sitre arayot"* nu apare în *Ghid*.

Rezumînd cele expuse anterior: Maimonide consideră cele trei domenii menţionate în Mişna *Haghiga* ca o scară ascensională ce ajunge la contemplarea lui Dumnezeu. În această perspectivă, care pare nouă,

of the Israel Academy of Sciences and Humanities, 5, 1973, pp. 123-125. Asupra faptului „descoperirii organelor sexuale" vezi *Ghidul* III,8.

interdicțiile referitoare la *arayot* servesc drept pregătire pentru etapa următoare, relatarea Genezei, la fel cum aceasta din urmă constituie pregătirea necesară pentru a ajunge la etapa finală care este relatarea Carului.

Integrarea acestor domenii ale esoterismului într-un sistem organic trece dincolo de concepțiile talmudice asupra acestora. Înainte de Maimonide, ele formau domenii separate și nu erau considerate ca etapele unui traiect continuu. Însă, cu toate că în prima sa lucrare, *Comentariu la Mișna*, Maimonide a construit o astfel de secvență organică din domeniile esoterismului, el nu a mai revenit la ea niciodată în operele ulterioare.

În *Mișne Tora* Maimonide indică deja că relatarea Genezei și relatarea Carului constituie o singură categorie, separată complet de celelalte învățături rabinice, unde sînt incluse, se pare, și *sitre arayot*. El deosebește cele două relatări de „lucrurile mărunte", altfel spus discuțiile dintre Abbaye și Rabba (*Yesode Tora* 4,13), diferența fiind de aceeași natură ca și cea dintre „miere și lapte" pe de o parte[8], și „pîine și carne" pe de altă parte (*ibid.*). Potrivit lui Maimonide, corpus-ul halahic este destinat să liniștească spiritul omului și să contribuie la locuirea lumii (*ibid.*). Această din urmă funcție amintește de rolul jucat de *arayot* în *Comentariu la Mișna*. Prin urmare, structura lucrării *Mișne Tora* reflectă o trecere de la relatarea Carului la relatarea Genezei și deci la studiile pregătitoare. Imediat după menționarea relatării Genezei, Maimonide evocă cele trei interdicții halahice principale: idolatria, relațiile sexuale interzise și crima. Prima dintre interdicții se leagă în mod evident de o neînțelegere a metafizicii iar cea de-a treia de locuirea lumii. Se pare că anumite relații sexuale sînt interzise cu scopul de a liniști spiritul omului.

Secvența completă – *arayot*, relatarea Genezei și relatarea Carului – apare numai în *Comentariul la Mișna*. În *Mișne Tora* Maimonide tratează

---

[8] „«Miere și lapte sînt sub limba ta» (*Cînt.* 4, 11 – în trad. rom. „miere curge, lapte curge, de sub limba ta" – n.tr.). Vechii înțelepți interpretează acest vers în felul următor: lucrurile care sînt precum mierea și laptele vor fi sub limba ta (*Haghiga* 13a)" (*Yesode ha-Tora*, 2, 13). Deși această frază apare la sfîrșitul celor două capitole referitoare la relatarea Carului, presupun că ele se referă la cele două relatări. Să notăm că acest pasaj nu menționează restricția *orală* a expunerii acestor două discipline („sub limba ta").

despre ultimele două subiecte la începutul codului, în timp ce *sitre arayot* sînt menționate separat în *Hilkot Isure Bia.* Mai tîrziu, în *Ghid*, Maimonide revine asupra relatării Genezei și a Carului însă fără a face referire la *sitre arayot*, deși problema uniunilor interzise este abordată în *Ghid* III, 49. Poate fi observată o anumită evoluție a atitudinii lui Maimonide față de *arayot*. Mai întîi, ele sînt considerate „secrete" pe lîngă celelalte două domenii esoterice principale, relatarea Genezei și a Carului. În *Mișne Tora, arayot* sînt privite tot ca „secrete", însă cu toate acestea sînt separate de celelalte domenii esoterice. În fine, în *Ghidul rătăciților*, conținutul expunerilor anterioare despre *arayot*, asociate cu alte observații suplimentare pe această temă, încetează definitiv să constituie „secrete". Putem observa trecerea de la o percepție esoterică a *arayot* la o percepție deschis exoterică. Care poate fi motivul acestei schimbări din gîndirea lui Maimonide? Răspunsul simplist conform căruia acesta considera că *arayot* reprezintă unul dintre comandamente nu rezolvă această enigmă. Chiar ca una dintre multele „rațiuni ale comandamentelor", *arayot* puteau să-și păstreze calificativul de „secrete", în măsura în care rațiunile comandamentelor și *sitre Tora* sînt domenii care se intersectează[9].

Înainte de a propune o soluție, aș dori să subliniez o altă schimbare în concepția lui Maimonide referitoare la un motiv evreiesc antic important. În *Comentariul la Mișna*[10], autorul anunță că va dedica un lung studiu asupra temei din *Șiur Koma.* După cum se știe, lucrarea cu acest nume a fost mai tîrziu respinsă fără drept de apel, de către Maimonide, care a denunțat-o drept un fals bizantin[11]. Chiar mai mult, el a negat categoric că ar fi avut o părere diferită pe marginea acestui subiect. Cu toate acestea, schimbarea de opinie sare în ochi. În fapt, asistăm la încercarea de a limita cîmpul esoterismului evreiesc antic. În *Comentariu la Mișna*, el acceptă autenticitatea, sau cel puțin caracterul autorizat al cărții *Șiur Koma*, după cum acceptă caracterul secret al subiectului *arayot*.

---

[9] Vezi I. Twersky, *Introduction to the Code of Maimonides*, New Haven- Londra, 1980, p. 397 (mai sus în rezumat: Twersky, *Introduction*).

[10] *Sanhedrin* 10, introducere la *Perek Helek*, principiul 7.

[11] Vezi J. Blau, *R. Moses ben Maimon. Responsa*, Ierusalim, 1958, 1, 201.

Mai tîrziu, prima este explicit negată, iar cealaltă implicit refuzată. Chiar statutul relatării Genezei și a Carului este diferit în *Ghidul rătăciților*, comparativ cu cel din lucrările anterioare ale lui Maimonide. În acestea, relatările erau considerate ca fiind subiecte esoterice al căror conținut era descris numai în generalitatea sa, fără ca Maimonide să ofere elaborări detaliate. Pe de altă parte, *Ghidul* este consacrat explicării relatării Genezei și a Carului în măsura în care lucrul este posibil (II, 29), iar în această carte Maimonide tratează aceste chestiuni mult mai pe larg decît a făcut-o în lucrările precedente. *Ex hypothesis*, lungimea expunerilor pe marginea subiectelor esoterice face din *Ghid* o carte mult mai puțin esoterică în măsura în care sînt expuse aceste subiecte. Schimbarea de atitudine a lui Maimonide față de esoterismul evreiesc antic poate fi formulată astfel: primele opere ale lui Maimonide sînt lucrări halahice în care autorul este mai apropiat de formularea rabinică în ce privește seria celor trei domenii esoterice decît în lucrarea sa filosofică de mai tîrziu, *Ghidul rătăciților*[12].

Modul de tratare al esoterismului în cele trei opere principale poate fi redat astfel: în cea mai veche, *Comentariul la Mișna*, sîntem în fața celei mai scurte discuții despre cele trei domenii. În *Mișne Tora* Maimonide consacră patru capitole relatării Genezi și relatării Carului; ultima lucrare, *Ghidul*, prezintă cea mai lungă expunere asupra acestor probleme. Cu toate acestea, analizele detaliate din *Ghid* sînt prezentate sub o formă fragmentară, cu scopul de a le păstra statutul secret. Deși se îndepărtează de interdicția rabinică de a trata cele două relatări într-o expunere publică, îi rămîne fidel prin adoptarea tehnicii de scriere platoniciană. Rabinii doreau să evite expunerile orale a secretelor Torei; Maimonide acceptă această provocare, însă introduce o artă a scrierii care îi permite să rămînă tăcut din punct de vedere oral și să facă aluzie în scris, pentru cei puțini, la ceea ce îi era interzis să releve în alt mod.

Maimonide scrie într-o manieră criptică, într-un stil platonician asupra unor subiecte aristotelice, pe care le proiectează în categoriile rabinice ale gîndirii esoterice. Cosmologia evreiască antică, ce servea

[12] Vezi Twersky, *Introduction*, p. 397.

drept scară pentru o ascensiune extatică înspre o viziune beatifică, este înlocuită cu o imagine aristotelică de tip medieval asupra realității, destinată să facă posibilă *ascensio mentis ad Deum* (ascensiunea minții către Dumnezeu) filosofică.

Totuși, problema esoterismului în *Ghidul rătăciților* pare a fi mult mai serioasă. Este limpede că scopul său principal este expunerea într-o manieră cu totul specială a naturii relatării Genezei și a Carului și a numelor divine (I, 62). Însă Maimonide era perfect conștient că înnoia tradiția evreiască esoterică „autentică", ce fusese pierdută după părerea sa[13]. El „dezgroapă" o tradiție condamnată la uitare în condițiile grele ale Exilului, și contribuie din plin la reînsuflețirea interesului pentru această tradiție. Prin aceasta, indică implicit că orice rămășiță a esoterismului evreiesc constă din distorsiuni ale adevărului esoteric antic. Prezentarea naturii „reale" a relatării Genezei și a Carului, trebuie înțeleasă ca făcînd parte dintr-un *Kulturkampf*, o încercare de schimbare a concepției dominante asupra esenței ultime a iudaismului. Dat fiind că nucleul mesajului religios și filosofic al lui Maimonide era reprezentat de demonstrarea speculativă a unității lui Dumnezeu și a naturii sale spirituale, el a trebuit să înfrunte teologia iudaică general acceptată, ce era încorporată în literatura Palatelor cerești (*Heikalot*) ca și în pasajele din Talmud și din Midraș. Cu toate acestea, Maimonide ignoră în mod deliberat vechile scrieri evreiești esoterice, așa cum apar în literatura mistică. În locul unei confruntări deschise, el alege o opoziție tăcută. Maimonide încearcă să construiască o teologie alternativă prezentată drept „esoterismul evreiesc autentic". Din acest efort face parte limitarea impusă zonei esoterismului, din care exclude, așa cum am văzut, *arayot* și *Șiur Koma*.

Lucrul cel mai surprinzător este ignorarea de către Maimonide a textelor evreiești care tratează aproape exclusiv subiectele considerate de el drept domeniile principale ale esoterismului evreiesc, adică tratatele intitulate *Relatarea Genezei* și *Relatarea Carului*, care aparțin literaturii *Heikalot*. În măsura în care este mai mult decît probabil că Maimonide

---

[13] *Ghid* I, 71; vezi și Twersky, *Introduction*, pp. 69-70.

știa de existența lor, faptul că se abține pînă și de la menționarea lor dovedește o intenție polemică tacită. Aceasta a fost modalitatea prin care Maimonide s-a opus acestui tip de literatură, iar noi putem deduce acest lucru din faptul că, în operele sale clasice, el nu i-a atacat niciodată textele, nici măcar *Șiur Koma*, față de care și-a exprimat criticile doar într-un *Responsum* pe o chestiune specifică, și în egală măsură pentru că înainte avusese o atitudine favorabilă față de acest tratat.

Scriind doar despre cele două relatări, Maimonide putea să ofere un substitut la interpretarea general acceptată a acestor subiecte esoterice. Și, așa cum secretele *arayot* nu au făcut niciodată obiectul unui text anume din *Heikalot*, Maimonide nu avea nevoie să propună o interpretare personală elaborată drept substitut. Astfel, *arayot* au devenit, încă din *Mișne Tora*, un element în interiorul unui corpus mai extins de comandamente – fiecare dintre ele avînd o rațiune ascunsă ce făcea parte din esoterismul evreiesc – al căror scop ultim este liniștirea spiritului. Aceasta este funcția celei mai mari părți a codului, singura excepție reprezentînd-o primele patru capitole. Sau, cu alte cuvinte, *Mișne Tora* deschide drumul *Ghidului rătăciților*. Acesta din urmă consideră drept ultimă etapă a esoterismului acele subiecte care pot fi interpretate fără echivoc drept categorii ale gîndirii aristotelice.

Distincția instaurată între sitre arayot și celelalte două domenii esoterice a fost neglijată de succesorii lui Maimonide. Cu toții, inclusiv cercetătorii moderni, par să ignore faptul că relatarea Genezei și relatarea Carului nu sînt decît o parte dintr-un *curriculum* esoteric, mult mai elaborat, care a fost anticipat încă din prima carte a lui Maimonide. Din cîte cunosc, nici un comentator medieval al *Ghidului* nu a făcut vreo încercare subtanțială pentru a dezbate această problemă. Singura excepție pare a fi Abraham Abulafia, fondator al cabalei extatice și discipol fervent al lui Maimonide[14]. În comentariile sale la *Ghid*, ca și în alte două din cărțile sale, el tratează relația dintre sitre arayot și celelalte două domenii ale secretelor Torei. Voi comenta pe scurt modul său de a

[14] Asupra acestui punct, vezi primul capitol: „Maimonide și cabala".

concepe această relaţie şi clarificarea pe care o poate aduce atitudinii lui Maimonide. În manualul său de mistică, *Hayye ha-Olam ha-Ba*, Abulafia arată:

„Secretele *arayot*, relatarea Genezei şi relatarea Carului, care este ştiinţa divină, sînt, cu toate, lucruri foarte sublime. Relatarea Genezei, care este ştiinţa naturii şi relatarea Carului, care este ştiinţa divinului, aparţin amîndouă [ştiinţei] divinului şi nu pot fi înţelese de către toate spiritele umane [...]. Secretele *arayot* sînt subiecte religioase (toraice) iar filosofii nu le-au înţeles aşa cum sînt, nici nu le numesc cu acest nume. Tora adevărului, care este dincolo de orice greşeală, ne-a înfăţişat acest subiect, deşi [secretele *arayot*] includ [relatarea] Genezei şi de asemenea [relatarea] Carului. Într-adevăr noi ajungem să cunoaştem secretul lor plecînd de la detaliile din Tora privitoare la Adam şi Eva, care sînt în fiecare om ca şi materie şi formă, fără excepţie; care sînt originea şi principiul totalităţii relatării Genezei[15]."

Dacă îi dăm crezare lui Abulafia, secretele *arayot* sînt principiile relatării Genezei, adică fizica. Cu toate acestea, se pare că Maimonide a contribuit la concluzia lui Abulafia, care interpretează *arayot* drept o introducere la fizică; Abulafia s-ar fi putut familiariza cu înţelegerea organică a celor trei domenii ale esoterismului din *Comentariu la Mişna* al lui Maimonide[16]. În plus, ideea conform căreia cîteva principii legate de fizică pot fi revelate publicului, altfel spus ele pot servi drept introducere la alte domenii ale fizicii, se află în *Ghidul rătăciţilor*:

„În ceea ce priveşte problemele fizicii trebuie ştiut că avem aici de a face cu principii care nu pot fi expuse clar aşa cum sînt ele în realitate. Ştii ceea ce spun învăţaţii: „nu se va interpreta relatarea Genezei în faţa a două persoane". De aceea aceste subiecte sînt înfăţişate în cărţile

---

[15] Manuscris Oxford-Bodleiană, 1582, fol. 5b-6a. Referitor la acest pasaj vezi articolul meu: „A fost R. Abraham Abulafia influenţat de catari?", *Iyyun*, 30, 1981, pp. 136-138 (ebraică). *Nota bene*: Abulafia foloseşte expresia *sitre arayot* aşa cum apare în *Ghemara* şi în *Comentariu la Mişna* al lui Maimonide.

[16] Vezi mai sus citatul extras din introducerea lui Maimonide la *Comentariu la Mişna*, unde se spune că studiul ştiinţelor în vederea înţelegerii relatării Carului trebuie să fie însoţit de abţinerea de la dorinţele sexuale.

profetice prin alegorii, iar învățații la rîndul lor au vorbit despre ele în enigme și în alegorii, urmînd tradiția cărților [sacre] (Introducere, p. 12)."

Ghidul ne spune mai departe în ce constau aceste principii (I, 17):

„Nu trebuie crezut că a existat o rezervă față de vulg numai în ce privește știința metafizicii căci la fel au stat lucrurile și pentru cea mai mare parte a științei fizicii, și am citat deja în mai multe rînduri aceste cuvinte: «nu se va interpreta relatarea Genezei în fața a două persoane». Așa au procedat nu doar teologii ci și filosofii; iar învățații păgîni ai antichității se exprimau într-o manieră obscură și enigmatică asupra principiilor lucrurilor. Astfel, Platon și alții înaintea lui, au numit materia «femelă» și forma «mascul»[17]."

Maimonide arată că există mai multe principii care servesc drept introducere la relatarea Genezei și la care fac aluzie în mod alegoric atît Platon cît și Biblia. Identificarea masculului și a femelei cu Adam și Eva se înțelege de la sine. Lui Abulafia îi mai rămînea să o considere drept o introducere la relatarea Genezei. Sursele antice fac aluzie la secretele *arayot*, în consecință aceste *arayot* sînt desemnate în mod aluziv prin Adam și Eva, cu care se identifică. Această identificare devine mult mai facilă dacă ținem cont de concepția talmudică (*Șabbat*, 146 a) adoptată de Maimonide (II, 30) conform căreia șarpele a întreținut un raport sexual cu Eva, transformînd astfel implicit relația acesteia cu Adam într-un act interzis. La fel, percepția explicită asupra materiei ca prostituată, prezentă în *Ghid*, trebuie să fi contribuit la viziunea proprie a lui Abulafia asupra arayot. Deși o astfel de concepție nu apărea nicăieri în *Ghidul rătăciților*, ea nu contrazice nici unul dintre conceptele fundamentale ale lui Maimonide. Să rezumăm: Abulafia considera secretele *arayot* drept o disciplină introductivă la relatarea Genezei, bazîndu-se pe tratarea maimonideană a cîtorva elemente mai puțin esoterice din fizică, desemnate alegoric prin mascul și femelă.

---

[17] Pp. 42-43. Vezi și S. Klein-Braslavy, *Interpretarea lui Maimonide la istoria creației*, Ierusalim, 1978, 29-30 (ebraică).

Într-un alt pasaj, Abulafia schiţează o scară de ascensiune interesantă, transformînd esoterismul într-o evoluţie constituită din etape progresive. El invocă trei „semne”:

Trebuie să înţelegem secretele Torei şi secretele realităţii în felul următor. Într-adevăr, semnul de deasupra capului [desemnează relatarea] Carului, semnul de pe mînă [desemnează relatarea] Genezei, iar semnul alianţei [membrul viril] desemnează *arayot*[18][...]. Secretul alianţei este omul de jos care cuprinde trei [elemente]: inteligibilul la început, intelecţia la mijloc şi intelectul la sfîrşit. Secretul inimii, care acţionează prin omul median, cuprinde două [elemente]: intelecţia şi intelectul [...]. Şi secretul capului, care desemnează chipul este omul de sus, care cuprinde unitatea, iar martorul său este intelectul etern şi nemuritor (*Sitre Tora,* manuscris Paris BN 774, fol. 134b).

Acest pasaj structurează cele trei domenii esoterice în funcţie de cele trei lumi ale cosmologiei medievale. *Arayot* desemnează omul de jos. Presupun că Abulafia vrea să spună că aceasta este o lume supusă schimbărilor, în care are loc transformarea omului inteligibil într-o entitate compusă din trei factori. Membrul viril ca şi simbol al acestei lumi este o trimitere directă la ideea „generării şi corupţiei”. Inima[19] şi mîna sînt legate de lumea sferelor cereşti, compusă din formă şi materie, însă incoruptibilă. Aceasta este lumea mişcării, la fel ca inima, care nu suferă nici o schimbare esenţială. Abulafia o identifică cu relatarea Genezei. În fine, lumea de sus, lumea intelectului, este simbolizată de cap şi desemnează relatarea Carului. Acesta este omul real, adică o entitate angajată într-un act de intelecţie necontenit. Însă Abulafia a structurat mai departe aceste trei domenii într-o manieră uşor diferită:

„Intenţia naturii, adică relatarea Genezei, este de a menţine speciile în permanenţă, şi de a menţine indivizii care le aparţin pentru un anumit timp, cu ajutorul descoperirii organelor sexuale. Intenţia divină, care este

---

[18] Doctrina celor trei oameni se regăseşte în altă parte în opera lui Abulafia. Vezi *Sitre Tora,* manuscris Paris BN 774, fol. 134a şi *Hayye ha-Nefeş,* manuscris München, 408, fol. 6a.

[19] Abulafia face aluzie la poziţia inimii în corpul omenesc.

relatarea carului, este de a-l menţine pentru totdeauna pe individul ales cu ajutorul descoperirii secretelor (*Hayye ha-Nefeş*, manuscris München 408, fol. 10a)."

Speculaţia lui Abulafia asupra semnificaţiei esoterice a *arayot* contrastează în totalitate cu tendinţa lui Maimonide, din ultimele sale lucrări, de a atenua miza esoterică a acestui subiect. Încercarea de limitare a cîmpului esoterismului evreiesc a fost neglijată implicit de cei mai maimonidieni dintre cabalişti. Aceştia din urmă, care aparţineau tipului de cabală sefirotică sau tesofico-teurgică, au elaborat o semnificaţie esoterică pentru *arayot* atribuind încălcării acestor interdicţii teribile influenţe nefaste pe plan teosofic şi cosmic. Cel puţin în acest domeniu, se pare că efortul lui Maimonide de a reduce extinderea esoterismului clasic evreiesc a rămas fără urmări. Iar Abulafia pornind de la diverse aluzii din *Ghidul rătăciţilor*, a încercat să reconstituie dimensiunea esoterică a problemei *arayot*, rămînînd însă, în principiu, în interiorul unui tip de gîndire filosofică. Gîndirea evreiască postmaimonidiană, şi în particular cabala, reprezintă un efort viguros pentru a lărgi extensiunea esoterismului evreiesc, în special prin explorarea acelor domenii ce au fost combătute sau ignorate intenţionat de Maimonide, aşa cum o arată proliferarea comentariilor la *Sefer Yeţira*, reînnoirea interesului pentru *Şiur Koma* şi o lungă serie de dezvoltări asupra secretelor *arayot*.

IV. *DEUS SIVE NATURA* – METAMORFOZELE UNEI FORMULE DE LA MAIMONIDE LA SPINOZA

Relațiile dintre propagarea gîndirii lui Maimonide și apariția misticii evreiești așteaptă încă să fie elucidate pentru a se putea ajunge la o înțelegere mai cuprinzătoare a cîtorva din procesele majore ale istoriei religioase și intelectuale a iudaismului. În perioada care a urmat morții lui Maimonide, două mari interpretări ale iudaismului au apărut în același timp, în mod evident rivale între ele și ambele pretinzînd că reprezintă interpretarea autentică a iudaismului[1]. Deși această competiție a reprezentat un fapt crucial în dezvoltarea literaturii speculative evreiești, nu ne putem îndoi de faptul că nu doar opera halakhică a lui Maimonide a fost studiată de cabaliști, ci și celelalte opere ale sale, și că au beneficiat efectiv de numeroasele teme tratate de „marele vultur”[2]. În acest studiu mă interesează în exclusivitate influența pe care concepția maimonidiană asupra naturii a exercitat-o asupra cabalei. Voi încerca să arăt, în special în interiorul cîtorva cercuri cabalistice, evoluțiile abordării maimonidiene a relației între natură și divin.

Cu toate acestea, înainte de a mă dedica subiectului principal, voi comenta pe scurt impactul pe care l-a avut asupra cabalei un concept interesant forjat de Maimonide: concepția sa referitoare la miracolele constante. Prezentată cu rapiditate în al său *Tratat despre Înviere*[3], concepția despre o ordine naturală conformă cu exigențele biblice referitoare la comportamentul uman a avut o carieră îndelungată într-o

---

[1] Vezi *supra* primul capitol: „Maimonide și cabala”.

[2] Faptul este adevărat în special în cazul cabalei extatice, ceea ce va fi demostrat în dezvoltările ulterioare.

[3] Ed. I Finkel, New York, 1939, pp. 33-39, § 48-50.

serie de texte cabalistice, începînd cu scrierile lui Nahmanide[4]. Deși o concepție asemănătoare poate fi detectată și în scrierile gînditorilor evrei anteriori lui Maimonide[5], Nahmanide îl citează doar pe acesta din urmă atunci cînd dezvoltă teoria miracolelor ascunse. Credința fundamentală în existența unui proces subteran, prin definiție ocult și care astfel scapă privirii celui care contemplă fenomenele naturale, va găsi un loc predilect în concepțiile cabalistice asupra realității. Cu toate acestea, departe de a deveni ocazionaliști, în maniera *mutakalimun*[6], cabaliștii au utilizat noțiunea maimonidiană a miracolelor ascunse cu scopul de a invoca un alt nivel de procese care conduc natura. Noțiunea biblică a interacțiunii dintre comportamentul uman și fenomenele naturale nu le mulțumea interesul religios care îi obliga să încerce să înțeleagă funcția miracolelor ascunse. În plus, pentru cabaliști, structura superioară a *sefiroților*, sursa celor mai importante schimbări apărute în lumea pămînteană, este afectată de îndeplinirea sau neîndeplinirea comandamentelor, astfel că mersul firesc al lumii este conceput ca fiind un miracol ascuns. Această concepție a cabaliștilor a preschimbat ceea ce putea fi considerat drept ocazionalism al voinței divine într-un ocazionalism centrat pe ființa umană[7]. Cu alte cuvinte, cabala a proiectat ordinea naturală asupra unui domeniu divin, suprapunînd procesele sefirotice superioare asupra evenimentelor naturale și transformînd astfel Biblia în sursa esențială a înțelegerii autentice a realității, simultan a istoriei și a naturii, cel puțin în ceea ce privește poporul lui Israel. Cartea divină devine cheia înțelegerii cărții naturii, noțiune care ajunge să fie introdusă în gîndirea Renașterii

---

[4] Vezi D. Berger, „Miracles and Natural Order in Nahmanide", ed. I. Twersky, *Rabbi Moses Nahmanides [Ramban]: Explorations in his Religious and Literary Virtuosity*, Cambridge, Mass., 1983, pp. 106-128 și G. Scholem, *Les Origines*, Paris, 1966, pp. 477-478.

[5] Cum este R. Bahya ibn Pakuda, *Hovot ha-Levavot*, partea a II-a, cap. 4.

[6] H.A.Wolfson, *Repercussions of the Kalam in Jewish Philosophy*, Cambridge, Mass., 1979, pp. 171-199.

[7] Vezi M. Idel, *Kabbalah – New Perspectives*, New Haven, 1988 (ed. rom. *Cabala – noi perspective*, ed. Nemira, București, 2001 – n.tr.), cap. 7-8.

prin intermediul lui Pico della Mirandola[8]. Diferitele avatare ale concepţiei maimonidiene asupra miracolelor constante în cabală nu constituie însă subiectul nostru de studiu. Cu toate acestea, aş dori să semnalez că acei cabalişti care au adoptat teoria miracolelor ascunse l-au urmat pe Maimonide doar într-o manieră indirectă, prin intermediul lui Nahmanide. Numitorul comun al acestor cabalişti este apartenenţa lor la cabala teosofică şi teurgică ce a constituit curentul principal al cabalei catalane şi castiliene pînă la Expulzare, fapt care va fi tratat mai tîrziu în prezentarea noastră.

Mai mulţi învăţaţi au semnalat afinitatea posibilă dintre binecunoscuta formulă a lui Spinoza: *Deus sive Natura* şi unele texte evreieşti[9]. Unii dintre ei au arătat şi că sursele misticii evreieşti au stat la baza ideii lui Spinoza, şi în special ghematria (valoarea numerică) a lui *Elohim* (Dumnezeu) şi *ha-Teva* (Natura)[10]. În opoziţie, S. Pines a notat posibilitatea ca formularea lui Maimonide, care conţine o identificare implicită a actelor divine cu actele naturale, să-l fi influenţat, cel puţin parţial, pe Spinoza[11]. În primă instanţă, aceste două propoziţii par să se exludă reciproc. Mai mult, pare improbabil ca filosoful să fi putut combina tipuri de surse atît de diferite. În paginile care urmează, voi încerca să reconstitui drumul care merge de la Maimonide la sursele cabalistice pe care le-ar fi putut citi Spinoza. Principala mea grijă va fi să

---

[8] Id., „The Magical and Neoplatonic Interpretations of the Kabbalah in the Renaissance", ed. B. Cooperman, *Jewish Thought in the Sixteenth Century*, Cambridge, Mass., 1983, pp. 201-202.

[9] Vezi de plidă S. Gelbhaus, *Die Metaphysik der Ethik Spinozas im Quellenlichte der Kabbalah*, Viena-Bruen, 1917, pp. 79-81; M. Teitelbaum, *Rabinul din Ladi*, Varşovia, 1914, partea a 2-a, pp. 99-120 (ebraică).

[10] H.W. Brann, „Spinoza and the Kabbalah", ed. S. Hessing, *Speculum Spinozanum 1677-1977*, Londra-Henley-Boston, 1977, pp. 112-113. Despre ghematria care arată echivalenţa numerică între *Elohim* şi Natură, vezi notele lui M. Hallamish, *Sinai*, vol. 85, 1979, pp. 265-266.

[11] S. Pines, introducerea la *Ghid*, *Guide of the Perplexed*, Chicago, 1963, p. XCVI, n. 66. Id., Prefaţă la *Livre de la connaissance*, trad. V. Nikiprowetzky, A. Zaoui, Paris, 1961, p. 5; W. Z. Harvey, „A Portrait of Spinoza as a Maimonidean", *Journal of the History of Religion*, vol. XIX, 1981, p. 162.

combin cele două explicații mai sus citate, arătînd felul în care Maimonide a fost înțeles de către succesorii săi cabaliști, în scopul de a propune prima descriere detaliată a istoriei ghematriei: *Elohim* = *ha-Teva*. Cu toate acestea, cum sursele posibile sînt foarte numeroase, incluzînd aici pe cele tipărite și accesibile lui Spinoza în momentul cînd și-a formulat ideile, este dificil de izolat o singură sursă susceptibilă de a fi stat la baza celebrei sentințe a filosofului. Așa cum vom vedea, echivalarea dintre un nume divin și natură era de multă vreme un loc comun, fapt care întărește posibilitatea unei influențe evreiești în general, dar care complică sarcina cercetătorului care încearcă să stabilească influența directă a unui text specific asupra filosofului.

Vom începe cu sursele evreiești antice care au contribuit la apariția ecuației *Elohim* = Natura.

Se știe că în primul capitol al Genezei, unicul nume divin folosit pe parcursul procesului Creației este numele *Elohim*. Acest fapt special nu a scăpat atenției meticuloase a rabinilor, care au semnalat folosirea constantă a acestui nume în comparație cu absența totală a Tetragramei[12]. Acest prim capitol al Pentateuhului, care tratează relatarea Creației, a fost desemnat frecvent drept *maase Bereșit*[13]. Această expresie, parte organică a nomenclaturii esoterice a misticii evreiești, a fost reinterpretată de Maimonide ca referindu-se la fizica aristotelică, în ebraică *hokmat ha-teva*, știința naturii. Pare rezonabil să presupunem că ocurența constantă a lui *Elohim* în această parte a Bibliei care, după Maimonide, tratează despre știința naturii, ar fi putut să contribuie la înțelegerea divinului, *elohi*, drept un echivalent al naturalului, *tivi'i*. Aș dori să subliniez că această mutație posibilă a sensului referitor la *Elohim* sau la *elohi* nu este singurul și nici măcar cel mai important motiv al afinității conceptuale dintre divin și natural. Cu toate acestea, nu ar fi plauzibil ca Maimonide să fi ignorat acest factor drept unul dintre motivele pentru stabilirea echivalenței *elohi* = *tivi'i*.

Această ecuație implicită apare cel puțin de trei ori în *Ghidul rătăciților*, în fiecare caz cu referire la subiecte diferite. În *Ghid* I, 1

---

[12] Vezi *Geneza Rabba*, 13,3 și R. Abraham ibn Ezra, *Comentariu la Ecleziast* 12,4.

[13] Vezi deja în *Comentariul la Mișna*, *Haghiga* II, I; *Ghidul*, introducere.

intelectul omenesc este înțeles ca acea parte din om care este imaginea lui Dumnezeu (*Țelem Elohim*), considerată ca fiind o formă naturală[14]. Dacă termenul imagine (*Țelem*) este o alegorie care se raportează la intelect sau la formă, atunci probabil că *Elohim* era conceput ca și corespondent al „naturalului". În altă parte, Maimonide scrie (*Ghid* I, 66, p. 159):

„Tablele acestea erau lucrarea lui Dumnezeu (*maase Elohim*)" (*Ieșirea* 32, 16): ceea ce vrea să spună că erau un produs al naturii, nu al artei; căci toate lucrurile naturale sînt numite „lucrările lui Dumnezeu".

Expresia evreiască „*maase Elohim*" este înțeleasă ca desemnînd producerea naturală a tablelor. În fine, în *Ghid* III, 32, p. 521, citim:

„Dacă vei observa lucrările divine, vreau să spun lucrările naturii, vei înțelege cîtă prevedere, cîtă înțelepciune a manifestat Dumnezeu în crearea ființelor vii, în dispunerea mișcărilor membrelor și în poziția acestora unele față de celelalte."

S. Pines a notat, în contextul acestui ultim citat, că expresia lui Spinoza (*Deus sive Natura*): „poate să fi fost cel puțin parțial sugerată de acest pasaj din *Ghid*"[15].

Cele trei domenii în care Maimonide concepe activitatea divină ca fiind naturală sînt: intelectul omenesc, corpul uman sau corpul oricărei ființe vii și obiectele inerte de felul tablelor de piatră. Astfel, Maimonide consideră atît nivelurile spirituale cît și cele corporale ale naturii ca fiind susceptibile de a fi divine.

Concepția maimonidiană asupra naturii și divinului ca fiind două categorii legate și care se intersectează s-a născut ca urmare a pătrunderii noțiunii grecești de spiritualitate, în cazul nostru al conceptului de Dumnezeu ca sursă a formelor reprezentînd dimensiunea spirituală a fiecărei creaturi. Referindu-se la Dumnezeu cu ajutorul noțiunii de

---

[14] Despre intelect ca „putere divină", vezi deja introducerea lui Maimonide la *Comentariul la Mișna*. Vezi și *infra* pasajul din *Comentariul la secrete* a lui Ibn Ezra, atribuit lui Iosif Caspi, care se referă la acest capitol din *Ghid* cu scopul de a comenta ghematria care va fi discutată în paginile care urmează.

[15] Vezi *supra* n. 10.

spiritualitate pură și considerînd că elementul spiritual din domeniul naturii provine de sus (în aristotelismul medieval se credea că este emanat de Intelectul Agent), falia dintre divinitate și cele create este acoperită cel puțin în principiu. Maimonide subscria la ideea lanțului spiritual intermediar al intelectelor separate prin care emanația divină este transmisă lumii inferioare, ultimul dintre intelecte funcționînd ca un înlocuitor al lui Dumnezeu în domeniul mundan. Insistența noastră pe înrudirea dintre cele două domenii, cel divin și cel natural, complică poziția maimonidiană binecunoscută ce privește caracterul incomparabil al lui Dumnezeu față de toate celelalte ființe. Această problemă, care nu poate fi nicidecum neglijată, face mai dificilă înțelegerea temei divin-natural în gîndirea lui Maimonide. Această dificultate este la fel de prezentă și în scrierile celor cîțiva gînditori care vor fi evocați mai departe. Fără a dori să minimalizez această problemă importantă, am să prezint cu toate acestea textele care par să urmeze calea indicată de aluziile „marelui vultur". Se pare că concluzia finală în ce privește această dificultate a fost trasă de Spinoza, care a respins principiul emanației, atît de important pentru medievali, fapt care a permis o relație mai simplă între natură și divinitate. Această idee îndrăzneață a lui Spinoza n-a fost prezentată într-o manieră clară de nici unul dintre predecesorii săi evrei. Maniera în care aceștia au formulat ghematria care conexează Dumnezeu și natura merită să fie examinată.

ABRAHAM ABULAFIA: *ELOHIM* ȘI *HA-TEVA*

Dintre cabaliștii secolului al XIII-lea, nici unul nu s-a considerat mai maimonidian decît Abraham Abulafia[16]. Autor a trei comentarii la *Ghid*, profesor itinerant ce a predat *Ghidul* și secretele sale în Spania, în Grecia și în Italia, el și-a însușit metafizica și psihologia propuse de Maimonide și le-a adăugat tipul său special de cabală, fondată pe idealul ascensiunii la starea profetică, adică la experiențe extatice și de revelație, prin intermediul combinărilor de litere. Nu este surprinzător să

[16] Vezi *supra* al doilea capitol: „Abraham Abulafia și *unio mytica*".

descoperim în operele lui Abulafia prima ocurență a ghematriei în care *Elohim* este numeric egal cu *Teva* (Natura). Această ghematrie apare încă din prima operă care ne-a rămas de la el, *Ghet ha-Șemot*[17]. Discutînd numele capabile să schimbe ordinea naturii, el le descrie ca fiind „divine (*Elohiyim*) [și ele schimbă] natura, [fiindcă] ele sînt tronul (*ha-Kise*) și acesta este secretul [versetului[18]]: Acesta este degetul lui Dumnezeu (*ețba Elohim*), adică degetul schimbă natura prin virtutea lui Elohim mai sus amintit, care este atributul judecății"[19].

Cuvîntul „natură", în ebraică *ha-Teva* și cuvîntul „tron" (*ha-Kise*) sînt egale din punct de vedere numeric, ambele avînd valoarea 86. Aceasta nu poate fi considerată o simplă coincidență, în contextul în care apare și numele „*Elohim*". Pare rezonabil să presupunem că el este legat de cele două cuvinte pe calea numerației, în măsura în care și el are aceeași valoare numerică, adică 86. Să examinăm acest pasaj mai îndeaproape. Entitatea despre care se spune că schimbă natura este degetul divin, care face acest lucru prin intermediul numelui divin *Elohim*. La prima vedere, Abulafia subscrie la concepția preexistentă exprimată de exemplu de R. Abraham ibn Ezra, conform căruia numele divine pot schimba cursul naturii[20]. Abulafia cunoștea faptul că viziunea sa putea fi înțeleasă, sau mai degrabă greșit înțeleasă în acest mod. De aceea el atrage atenția imediat că o înțelegere de acest tip aparține celor necugetați. Mulțimea este incapabilă să înțeleagă calitatea deosebită a acestui nume divin, cu excepția miracolelor pe care Dumnezeu le poate săvîrși – și nimeni nu se poate opune în mod deschis față de această viziune a vulgului. Cu toate acestea, cel mai profund secret – Abulafia îl atribuie iluminaților (*iluminati*) – este că miracolele cuprind simultan o dimensiune manifestă și una ascunsă, adică un aspect sensibil și unul spiritual.

---

[17] Manuscris Oxford-Bodleiană, 1682, fol. 101b. Despre această operă a lui Abulafia, vezi M. Idel, *Operele lui Abraham Abulafia și doctrina sa*, teză de doctorat, Universitatea ebraică, Ierusalim, 1976, pp. 4-5.

[18] *Ieșirea* 31, 18.

[19] Aceasta este o concepție midrașică comună, vezi de exemplu *Geneza Rabba* 14,1.

[20] Vezi comentariul său la *Ieșirea* 3, 15 și Abulafia, *Ghet ha-Șemot*, manuscris Oxford-Bodleiană, 1682, fol. 102a.

Fără nici o îndoială, este limpede că dimensiunea manifestă a miracolului – Abulafia menționează în acest context despicarea Mării Roșii[21]– corespunde schimbării sensibile în ordinea naturii fizice. Or, care este sensul secret al puterii numelui divin? Pentru Abulafia[22], mesajul intelectual inerent povestirii biblice este mai important și, în epoca sa, poate fi înțeles mai bine de cei care surprind adevărul decît de cei care au asistat la miracole. Semnificația ultimă a traversării Mării Roșii este trecerea de la nivelul sensibil la cel intelectual, acesta din urmă fiind echivalent cu cunoașterea lui Dumnezeu sau a numelui său divin.

Ținînd cont de toate acestea, rezultă că schimbarea naturii poate avea două conotații distincte: schimbarea fizică, realizată prin puterea numelui care este capabil să întrerupă ordinea naturală, și sensul spiritual, care semnifică facultatea pe care o are numele de a opera un tip de schimbare ce duce de la o cunoaștere sensibilă la una intelectuală. Cu alte cuvinte, semnificația ascunsă a schimbării naturii se referă la transformarea psihică suferită, și aceasta în relație cu numele divin. Legătura ultimă dintre nume și o schimbare interioară este extrem de importantă pentru toată cabala lui Abulafia. Folosind numele divin, adică literele care îl constituie, prin tehnicile combinatorii pe care le-a realizat acest cabalist, se deschide posibilitatea unei transformări profunde care poate culmina cu ascensiunea la profeție. Astfel, în gîndirea lui Abulafia, la fel ca și în cea a lui Maimonide, natura reprezintă atît nivelurile corporale cît și cele spirituale ale realității. Abulafia și-a formulat în mod concis această concluzie într-o scriere tîrzie, *Sefer ha-Heșek*[23]:

„Tablele [legii] sînt un omonim pentru lucrurile naturale interioare, deoarece conform lui *AT BaH*, tablele (*LHT* după cuvîntul biblic) este echivalent cu *Kise* (tron), care este [în ghematrie] *Teva* (Natură) și [ele sînt omonime] cu lucrurile exterioare care sînt tablele de piatră."

---

[21] *Ibid.*, fol. 102a-102b. Pentru o analiză detaliată a viziunii lui Abulafia asupra despicării Mării Roșii, vezi Idel, *L'Expérience mystique...*, pp. 190-192.

[22] *Ibid.*, fol. 102b.

[23] Manuscris New York, JTS 1801, fol. 19b-20a. Vezi și *ibid.*, fol. 8b.

Prin urmare, tablele semnifică aspectele interioare, spirituale ale omului. Tablele inimii, care sînt, potrivit lui Abulafia, facultatea intelectuală și cea imaginativă[24], sînt desemnate ca fiind natura și se referă la obiectele exterioare. În măsura în care cele două concepte cheie la care se referă în pasajul din *Sefer Ghet ha-Șemot*, Natura și Tronul, apar și în *Sefer ha-Heșek*, pare rezonabil să aplicăm omonimia dintr-un pasaj în celălalt și să considerăm că secretul lui Abulafia desemnează natura interioară, adică cea spirituală.

Am discutat despre un sens extras din *Ghet ha-Șemot* deoarece el implică în mod plauzibil prima relație semnificativă între Natură și numele divin *Elohim*, bazată se pare pe valoarea numerică a celor două cuvinte. Cum cartea citată a fost scrisă în 1271, ea precedă lungile discuții aflate în *Ghinat Egoz* al lui R. Iosif Gikatila, scrisă în 1274, al cărui conținut și importanță vor fi prezentate mai jos. Cu toate acestea, înainte să mă opresc asupra lui Gikatila, aș dori să-mi completez prezentarea bogatului material care se află în operele mai tîrzii ale lui Abulafia; acestea vor lămuri trecerea de la concepțiile maimonidiene la cele ale cabalei.

În *Sefer Sitre Tora*, unul dintre cele trei comentarii ale lui Abulafia asupra secretelor *Ghidului*, sînt analizate diferitele sensuri ale cuvîntului „maase”, care poate semnifica relatare, operă, act sau eveniment[25]. Imediat după aceasta, Abulafia menționează tablele, care sînt „și ele numite *maase*, deoarece sînt naturale (*tivi'im*), la fel ca alte acte divine”. Urmînd afirmația lui Maimonide din *Ghid* I, 66, Abulafia consideră tablele ca fiind în același timp naturale și divine. Nu este surprinzător că în pagina următoare Abulafia menționează, în aceeași formulă, cele trei concepte pe care le-am întîlnit deja, astfel încît este evident că el recunoaște o legătură între ele: voi cita mai întîi versiunea ebraică[26]: „ 'Că *Elohim* a creat' în [sau asupra] formele naturii, în [sau asupra] formele Tronului”. Am tradus literal versetul Genezei, cu *Elohim* pe post de subiect. Cu toate acestea, nu cred că Abulafia a dorit să fie înțeles în

[24] Vezi Idel, *Abraham Abulafia*, pp. 174-177.

[25] *Sitre Tora*, manuscris Paris BN 774, fol. 161b.

[26] *Ibid.*, fol. 162a.

acest mod. Din punct de vedere gramatical, propoziția ebraică poate fi înțeleasă și într-un mod diferit și se citește: „Că [El] a creat *Elohim*", punîndu-l pe *Elohim* pe post de obiect. În fapt, prefer această versiune, deoarece ea îndreptățește o lectură cu totul simetrică a propoziției lui Abulafia: „*Așer bara*" (că el a creat) este identică din punct de vedere numeric cu *be-țurot* (în forme), ambele expresii avînd valoarea numerică 704. În consecință, termenii rămași, *Elohim, ha-Teva, ha-Kise* joacă același rol sintactic și au de asemenea aceeași valoare numerică. Cu ajutorul altor cîtorva cabaliști, Abulafia îl înțelege pe *Elohim* ca obiect al actului Creației și nu ca agentul său[27]. Ca atare, acest nume este echivalent, pentru Abulafia, cu natura, iar ghematria nu trebuie să fie înțeleasă ca un simplu joc lingvistic, ci ca o modalitate de a consolida identitatea naturii cu divinul, așa cum a fost propusă de Maimonide în *Ghidul rătăciților*. Faptul că acest pasaj se găsește într-un comentariu asupra secretelor *Ghidului*, care dezvoltă afirmația lui Maimonide ce prezintă tablele ca fiind naturale, adică divine, arată că Abulafia speculează pornind de la concepția lui Maimonide, folosindu-se de propriile sale strategii hermeneutice.

Abulafia menționează în mai multe rînduri omonimia numelui *Elohim*, de exemplu, în *Sefer ha-Heșek*[28]:

„Numele *Elohim* admite[29] [mai multe sensuri]: este o denumire a totalității forțelor naturale; face parte din numele Cauzei prime și se referă de asemenea la unul din atributele Sale, prin care, glorie Lui, El este separat de celelalte entități."

Această concepție despre *Elohim* ca nume generic al tuturor forțelor naturale este omogenă cu înțelegerea acestui nume ca obiect al verbului „a crea" în primul verset al Pentateuhului. La început, ordinea naturală a fost creată, și numai după aceea au apărut diferitele diviziuni. În sine,

---

[27] Cum este de exemplu modul în care *Zoharul* interpretează primul verset al Pentateuhului; conform G. Scholem, *Major Trends*, p. 221.

[28] Manuscris New York, JTS 1801, fol. 8b.

[29] *Kolel* și „denumire" (*kinuy*) sînt echivalente din punct de vedere numeric cu *Elohim*, adică cu numărul 86.

concepţia lui Abulafia este apropiată de cea din Talmud şi Midraş, care afirmă că Dumnezeu a vrut să creeze lumea cu atributul Judecăţii, adică cu numele *Elohim*[30]. Pentru cabalist, Natura este legată de acest nume divin, însă şi de ideea de limită; într-un comentariu la propriile sale scrieri profetice, Abulafia prezintă următoarele cuvinte împreună[31]: „*Elohim, ha-mevattel, ha-Teva, ha-mugbal... Galgal Yod... Galgal Dio, Galgal Asiri*". Toate aceste cuvinte, care au valoarea numerică 86, desemnează în aparenţă concepte care funcţionează în relaţie cu ele sau care le sînt similare. Aici *Elohim* şi Natura sînt concepute ca sfera spirituală – a zecea sferă – însă cu toate acestea sînt o entitate limitată. Se pare că Abulafia consideră apariţia tuturor forţelor naturale drept rezultate ale acţiunii sau poate ale mişcărilor primei sfere, care în textul nostru este prezentată ca fiind a zecea[32], conform teoriei medievale care explică toate mişcările lumilor pămînteşti ca efecte ale mişcărilor sferelor cosmice[33]. Descriind Natura ca fiind identică cu domeniul spiritual, Abulafia este pe deplin coerent cu concepţia sa deja amintită, ce are în vedere mai degrabă ordinea naturii decît Natura însăşi.

Putem rezuma cele două direcţii principale ale concepţiei lui Abulafia referitoare la sensul echivalării *Elohim = Teva*: ea desemnează natura interioară, spirituală, ca şi sesizarea exterioară, ipostatică, a naturii şi a ordinii naturii, adică un domeniu spiritual creat la început şi care ordonează procesele naturale, care sînt la rîndul lor considerate ca fiind divine.

---

[30] *Geneza Rabba*, 14,1.

[31] *Hotam ha-Haftara*, manuscris Roma, Angelica 30, fol. 43a.

[32] Compară cu toate acestea cu Maimonide, *Cod, Hilkot Yesode Tora*, III, 1 şi cu Gikatila, *Ghinat Egoz*, fol. 52d-53a, unde cea mai înaltă sferă, numită *Aravot*, este descrisă ca fiind cea de-a noua.

[33] Vezi de exemplu Maimonide *ibid.*

PRIMELE SCRIERI ALE LUI RABBI IOSIF GIKATILA

Într-un scurt pasaj autobiografic, Abulafia îl amintește pe Gikatila drept unul dintre discipolii cărora le-a predat *Ghidul rătăciților*[34]. Lucrul pare să se fi petrecut la începutul anilor '70 ai secolului al XIII-lea, pe vremea cînd Abulafia rătăcea prin Castilia. Prima carte a lui Gikatila, *Ghinat Egoz*, lucrare cabalistică înrudită cu tipul de cabală propriu lui Abulafia, mai mult chiar, cu sursele acestuia din urmă[35], se referă în mai multe rînduri la afinitatea dintre *Elohim* și *Teva* (Dumnezeu și Natura).

Această afinitate nu este exprimată nicăieri ca ghematrie, cum e cazul la Abulafia, și nici nu este relaționată în mod direct cu teoria maimonidiană asupra naturii și divinului. În plus, o direcție esențială a interpretării lui Maimonide și Abulafia în ce privește sensul acestei afinități, mai precis direcția psihologică, pare să lipsească cu desăvîrșire din operele lui Gikatila. Interesul spiritual al acestui cabalist castilian nu prezintă înclinațiile profetice ale primului său maestru în *Ghidul rătăciților*, și el elimină interpretarea interioară a ecuației *Elohim* = *Teva*. Nu cred că există nici un motiv să presupunem că Gikatila a ajuns prin propriile sale forțe la aceeași identitate ghematrică, decît eventualitatea ca el și Abulafia să fi folosit surse comune necunoscute. Totuși, pînă ce vor fi aduse la lumină probe solide referitoare la existența unor astfel de surse, voi presupune că Abulafia i-a transmis discipolului său propria concepție asupra manierei corecte de citire a *Ghidului*, incluzînd acea ghematrie.

Ceea ce rămîne din această transmitere ipotetică este numai înțelegerea ipostatică a relației dintre Natură și *Elohim*, pe care Gikatila a dezvoltat-o în manieră detaliată în cîteva din primele sale scrieri. Vom discuta cele mai importante aspecte ale acestei concepții.

---

34 Vezi *supra* primul capitol, „Maimonide și cabala".

35 Despre similitudinile între *Ghinat Egoz* al lui Gikatila și *Comentariul la Sefer Yețira* al lui R. Baruh Togarmi, prezentat de Abulafia ca maestru al său, vezi S. Blickstein, *Between Philosophy and Mysticism*, teză de doctorat, Ann Arbor, 1983, pp. 184-187.

Ca și Abulafia înaintea sa, Gikatila folosește aceeași ghematrie triplă: *Elohim, ha-Teva, Kise*[36].

„Creația lumii este actul naturii, al cărei secret este *Elohim*, pentru că natura este natura tronului [...] află că numele *Elohim* a apărut o dată cu crearea naturii, în timp ce Tetragrama nu a apărut o dată cu Creația lumii, din aceea că este [un nume] unic pentru El."

În tradiția de interpretare stabilită de Abulafia a numelui *Elohim* ca domeniu al proceselor creatoare, Gikatila scrie[37]:

„La început [El] a creat *Elohim*, adică: la începutul naturii, tronul a fost creat cu ajutorul numelui *Elohim*, care a apărut o dată cu Creația [lumii]. Și stă scris că *Elohim* a creat și nu că Tetragrama a creat. Iată cum Tetragrama este ascunsă[38] în creație, iar numele care este o expresie a creației este numele *Elohim*, care este legat de natură, căci toate naturile [esențele] au fost imprimate prin intermediul său în gestul Creației."

Sursa naturilor sau a esențelor menționate în citatul precedent este Tetragrama, care este înțeleasă de Gikatila ca un generator al esențelor, dar nu ca și creatorul nemijlocit al lumii. Cu toate acestea, în aceeași lucrare, cabalistul se referă la cel mai înalt aspect divin folosind formula următoare: „El a imprimat toate naturile [esențele] cu o natură permanentă". Este limpede că caracterul permanent al activității divine este considerat de Gikatila ca fiind motivul denotării Naturii aplicate activității divine din procesul creator. În consecință, generarea esențelor este atribuită efectiv lui Dumnezeu, în timp ce imprimarea esențelor, a naturilor, cum le denumește cabalistul, este concepută ca un prerogativ

---

[36] Manuscris Hanau 1615, fol. 5c. Ghematria *Elohim* = *ha-Kise*, care apare deja în operele lui Abulafia (vezi *supra* n. 29) se regăsește de mai multe ori în lucrarea lui Gikatila, vezi de exemplu fol. 5d, 12d, 13a, 13b.

[37] Fol. 5d. Acest pasaj a fost parafrazat la sfîrșitul secolului al XIII-lea de R. Abraham Esquira, cabalist spaniol care a scris *Yesod Olam*, manuscris Moscova-Günzburg, 607, fol. 80b.

[38] *Nistar*. Compară *infra* cu pasajul extras dintr-o veche lucrare hasidică unde numele *Elohim* este interpretat ca un scut al Tetragramei. De mai multe ori în *Ghinat Egoz*, Gikatila se referă la denumirea *Elohim* ca și cînd ar cuprinde Tetragrama, vezi de exemplu fol. 13c, 14a.

al aspectului divin denumit *Elohim* sau Natură. Gikatila precizează că numele *Elohim* exprimă ideea de putere[39], care devine manifestă în caracterul permanent al naturilor imprimate în materie, în timpul procesului creator. De aici rezultă că Natura este denumirea atribuită lui Dumnezeu în virtutea impregnării esențelor în actul creației. Acest nume apare în același timp cu expresia „a imprima naturile", fapt care va fi examinat mai jos[40].

În perioada în care Gikatila a scris *Ghinat Egoz*, el a redactat și un comentariu asupra primului capitol al Genezei. Și aici descoperim o anumită distincție între esența supremă a lui Dumnezeu și esența desemnată ca *Elohim* sau Natura[41]:

„Află că fiecare natură poartă sigiliul[42] Regelui, și că nu există altă existență reală pentru o natură decît existența lui *Anoki* (Eu). Cu toate acestea, secretul lui *Anoki* diferă de secretul lui *Teva*, căci categoria[43] lui *Anoki* este cea a lui *A*[*lef*], în timp ce categoria lui *Teva* este *B*[*et*], cu scopul de a sugera că *Anoki* este [echivalent cu] *Yesod A* dar *Teva* este *Binyan E* [44][...] și nu adu vreo obiecție nici în ce privește secretul lui *Kise*[45], nici în ce privește secretul lui *Elohim*, pentru că subiectul lui *Elohim*

39 Fol. 13c; acest text este tradus *infra* cînd va fi vorba de expresia *natura naturans*.

40 Vezi pp. 149-150 *infra*.

41 Manuscris New York, JTS 1891, fol. 70ab. Despre relația dintre acest text și Gikatila vezi E. Gottlieb, *Studii în literatura cabalistică*, ed. de J. Hacker, Tel-Aviv, 1976, p. 111 (ebraică).

42 Despre metafora sigiliului în raport cu Creația vezi *infra* p. 148.

43 *Diglo*.

44 *Anoki* și *Yesod A* sînt echivalente din punct de vedere numeric (=81). Faptul că prima literă a lui *Anoki* este un *alef* este înțeles de cabalist ca o aluzie la categoria particulară a entității la care se referă această ghematrie. Pe de altă parte, *Teva* este concepută aici ca desemnînd o entitate ipostatică, cele zece intelecte separate, înțelese ca *Binyan* (structură), a cărei literă inițială, *B*, este descifrată ca o aluzie la nivelul secundar al acestei entități. Compară *infra* cu n. 46.

45 *Kise* și numele eliptic *Eloim*, care apar în textul lui Gikatila, sînt echivalente din punct de vedere numeric cu 81, după felul primului rang al entităților; în consecință, cititorul ar putea să conchidă că prima cauză și Natura sînt identice, ceea ce Gikatila nu pare să admită în această scriere.

este diferit de ele, deoarece fiecare *Kise* mărturiseşte că există *Yesod A* şi de asemenea fiecare Natură şi fiecare *Elohim*."

Diferenţa dintre *Anoki* şi *Teva* pare a fi de alt tip decît cea care există între Tetragramă şi numele *Elohim* din *Ghinat Egoz*. Tetragrama se raportează la Fiinţa divină în sine, *Elohim* se raportează la acţiunea divină din procesul Creaţiei. În ultimul citat, denumirea *Elohim* se raportează la o entitate care este separată de Dumnezeu în mod diferit; ea trebuie să fie identificată cu intelectele separate, în măsura în care sînt concepute ca identice cu *Binyan*[46], structura menţionată în citat. Se pare deci că în acest caz Gikatila, după exemplul maestrului său Abulafia, afirmă că statutul ipostatic al naturii este identic cu *Elohim*.

Trebuie să notăm că teoria mai sus citată despre relaţia dintre *Elohim* şi Natură a apărut în contexte teologice diferite, în textele influenţate de Gikatila, scrise sub impulsul din *Ghinat Egoz*. Acolo, *Elohim* este conceput ca fiind primul lucru creat, identificat de asemenea cu Natura, poziţie asemănătoare cu cea pe care Gikatila a exprimat-o în comentariul său la primul capitol al Genezei. În anumite privinţe, statutul entităţii numite *Elohim* aminteşte, de asemenea, de concepţia lui Abulafia menţionată anterior, în care *Elohim* care apărea în versetul iniţial al Pentateuhului este considerat mai degrabă ca obiect decît ca subiect al verbului „a crea".

Poziţia ipostatică a Naturii ca entitate separată este reafirmată cu tărie într-un tratat anonim al cabalei, *Eşkol ha-Kofer*, scris în tradiţia lui Gikatila. Se vorbeşte despre „oceanul înţelepciunii"[47]:

„Toate fluviile curg în mare[48], pentru că vitalitatea tuturor creaturilor purcede din El şi se reîntoarce la El. Secretul lui *Elohim* desemnează Natura în relatarea Creaţiei, şi este demonstrat în cartea Eccleziastului în versetul: „Marea nu se umple", căci existenţa sa depinde de un altul, care este numele lui Dumnezeu, binecuvîntat fie el

---

46 Manuscris New York, JTS 1891, fol. 72b: „*B* este secretul intelectelor, care sînt structura (*Binyan*) căci ele provin din *Yesod*".

47 Manuscris Vatican 219, fol. 10a.

48 *Ecleziast* 1,7.

[...] secretul mării este *Șiur Koma*[49]; oricine va înțelege secretul versetului „Toate fluviile curg în mare" va înțelege de ce numele *Elohim* include natura."

Cabalistul anonim identifică Natura și pe *Elohim* cu marea superioară și cu structura antropomorfică divină, *Șiur Koma*, și totodată cu Prima Entitate creată, cu gloria divină, cu tronul divin și cu lumea intelectului[50]. O parte a atributelor din această listă concordă cu concepția ipostatică a lui *Elohim* dintr-un comentariu la *Ghidul rătăciților*, alcătuit probabil de Gikatila însuși[51]. Totuși, în comentariu nu figurează teoria ipostatică a naturii.

Un pasaj, ce face parte probabil tot dintr-o operă a acestui cabalist, este menționat în lucrarea *Șevile Emuna*[52] a lui R. Meir Aldabi, provenit la rîndul său din cercul lui Gikatila. Aici, numele *Elohim* este înțeles ca fiind constituit din două elemente lingvistice: *Elem* și *Yah*[53], sensul fiind că numele reprezintă o colecție de naturi, deoarece, și autorul o spune explicit, *Elohim* este echivalent din punct de vedere numeric cu *ha-Teva*.

Ghinat Egoz este un text cabalistic care a avut o mare influență. Prezența unei identități între numele divin și natură într-o asemenea lucrare a contribuit la propagarea acestei concepții. Aș vrea să menționez numai cîteva exemple interesante ale reiterării acestei ghematrii.

În comentariul clasic al lui R. Bahya ben Așer la Pentateuh[54], acesta parafrazează teoria lui Gikatila fără a-l cita; ceea ce merită atenția în legătură cu utilizarea ideilor acestui autor este modul în care este introdusă concepția lui Gikatila; ea este prezentată ca fiind sensul evident al versetului „*al derekh hapșat*" și nu ca o interpretare cabalistică!

---

49 Semnificația relației dintre *Șiur Koma* și mare nu este clară. Compară cu toate acestea cu Idel, „Sefiroții de deasupra sefiroților", pp. 250-251 (ebraică).

50 Manuscris Vatican, 219, fol. 9b, 11b.

51 Vezi Gottlieb, *Studies*, (*supra* n. 41), pp. 110-117, în special p. 115.

52 Manuscris Varșovia 1887, fol. 11d.

53 Compară cu *Ghinat Egoz*, fol. 13d.

54 Vezi E. Gottlieb, *Cabala în scrierile lui R. Bahya ben Așer ibn Halawa*, Ierusalim, 1970, pp. 150-151 (ebraică).

O altă lucrare majoră a cabalei, *Pardes Rimonim* al lui R. Moise Cordovero, ne restituie, la rîndul ei, această ghematrie[55]. Se pare că acest cabalist combină poziția lui Gikatila din *Ghinat Egoz* cu poziția aceluiași autor dintr-o lucrare ulterioară, *Șaare Orah*[56]. Numele divin *Elohim* este direct conexat cu atributul dreptății stricte, în timp ce identitatea dintre natură și acest atribut este prezentată ca referindu-se la relatarea Creației. Atributul grației este conceput ca fiind puterea divină ce menține creația în existență și în același timp ca fiind sursa miracolelor ce schimbă cursul naturii. De asemenea, într-o altă carte a lui Cordovero[57], încercarea magică de a întrerupe cursul naturii este considerată ca deranjînd atributul divin desemnat ca *Elohim*, prin aceea că îl constrînge să-și modifice cursul regulat.

Sub influența aparentă a lui Cordovero, R. Elia din Vidas, în al său *Reșit Hokmah*, scrie că cei drepți sînt capabili să modifice cursul naturii și că atributul grației poate schimba acest curs[58].

REMINISCENȚE ALE LUI *ELOHIM = HA-TEVA* ÎN SURSELE FILOSOFICE

Pare rezonabil să presupunem, în privința discuțiilor anterioare, că apariția ghematriei este rezultatul interpretării cabalistice a unei poziții filosofice. Încă de la sfîrșitul secolului al XIII-lea, un cabalist atribuie ghematria „cabaliștilor" la plural, ceea ce este o mărturie interesantă despre răspîndirea acestei ghematrii[59]. De fapt, formularea cabalistă va pătrunde și în scrierile non-cabalistice, ceea ce demonstrează că dimensiunea speculativă a acestei identificări se potrivea la fel de bine și cu alte tipuri de gîndire.

---

55 Poarta III, cap. 5, Ierusalim, 1962, partea I, fol. 83a.

56 *Șaare Orah*, ed. I. Ben Șlomo, Ierusalim, 1970, vol. II, pp. 9-14.

57 *Derișa be-inayane malakim*, tipărită în apendice la cartea *Malake Elyon* de R. Margaliot, Ierusalim, 1945, p. 78.

58 Porticul Iubirii, cap. 7, fol. 76b; vezi de asemenea *ibid.*, cap. 11, fol. 9b.

59 Vezi R. Iosif ben Șalom Așkenazi, *Comentariu la Geneza Rabba*, ed. M. Hallamish, Ierusalim, 1984, p. 104 (ebraică).

În explicarea secretelor la care se face aluzie în comentariul la Pentateuh al lui R. Abraham ibn Ezra, atribuit din greșeală lui R. Iosif ibn Caspi, se găsește un pasaj de mare interes pentru subiectul nostru. Autorul anonim scrie[60]:

„Toți înțelepții au scris o carte intitulată *Ghematria* [*sic*] și povestesc că [termenul] *Elohim* are valoarea lui *ha-Teva*, iar filosofii au descoperit că ei [*sic*] numesc intelectul omenesc [cu numele de] formă naturală. Tot astfel, Rabbi [Maimonide] a explicat – în marea sa carte, atunci cînd comentează sensul lui *Țelem* și *Demut*, în prima parte – [cînd vorbește despre versetul] *Be-țalmenu Bi-demutenu* [după chipul și asemănarea noastră], [care este] forma naturală, căci ea menține esența corpului, prin care acesta își primește esența [...] și gradul lui *Ișim*[61] este numit astfel pentru că el vorbește cu oamenii și seamănă cu oamenii. Se spune de asemenea că el este numit [cu numele de] *Elohim* pentru că se răspîndește în intelectul omenesc denumit Natură deoarece este în el și îl face să subziste."

Acest pasaj cuprinde mai multe idei importante care trebuie să fie examinate mai atent. Mai întîi, autorul anonim recunoaște că sursa ghematriei este o carte scrisă de „toți înțelepții". În același timp el afirmă că această identitate trebuie să fie înțeleasă în dimensiunea sa psihologică, ce apărea deja în lucrările lui Abulafia, și așa cum a fost concepută pornind de la *Ghidul rătăciților*. În plus, folosind o altă carte a lui Maimonide, el interpretează numele generic *Elohim*, atunci cînd este raportat la o clasă de îngeri, ca fiind sursa influxului ce ajunge la intelectul uman, desemnat în continuare ca fiind Natura. Este posibil ca acest pasaj să camufleze o aluzie la identitatea de esență dintre intelectul uman și Intelectul Agent, desemnat ca *Elohim* și *Ișim*.

Potrivit începutului pasajului, ghematria a apărut într-o carte intitulată la rîndul ei *Ghematria*. Nu cunosc existența acestei identități numerice într-o lucrare care să poarte un astfel de nume. Cu toate

---

60 Conform *Asarah Kele Kesef*, ed. I. Last, Presburg, 1903, vol. II, p. 167.

61 Începînd cu codul lui Maimonide, este vorba de o denumire standard a Intelectului Agent.

acestea, afirmația conform căreia „toți înțelepții" au scris această carte poate să se refere la o anumită unanimitate față de această ghematrie.

Nu este clar cine sînt acești înțelepți. Se pare totuși că am putea localiza măcar anumite formulări care să indice o afinitate implicită între natură și numele *Elohim*. Să luăm de exemplu pe R. Isaac Albalag, filosof de la sfîrșitul secolului al XIII-lea și începutul secolului al XIV-lea, care descrie „lumea naturii [care] este supusă în special dominației forțelor sferelor care poartă numele *Elohim*". Acesta este și motivul pentru care această lume, natura, este numită „casa lui Dumnezeu" [*Beit Elohim*]"[62]. O comparație între expresia biblică „casa lui Dumnezeu" și expresia filosofică „lumea naturii" duce la concluzia că „natura" este similară lui „*Elohim*" iar „casa" este similară „lumii".

Mai clară este concepția de la sfîrșitul secolului al XIV-lea și începutul secolului al XV-lea pe care i-o datorăm unui autor evreu din Africa de Nord, R. Iehuda Carasani. În al său *Aron ha-Edut*, el pretinde că[63]:

„Îngerii sînt numiți *Elohim* [...] și prin urmare *Elohim* în ghematrie este *ha-Teva*, căci este numit înger, iar îngerii sînt numiți *Elohim* [...] căci acțiunea lui Dumnezeu asupra pămîntului s-a produs prin intermediul îngerilor numiți *Elohim* și ei alcătuiesc primul car."

Ca și în cazul lui Albalag, Carasani aplică la rîndul său numele de *Elohim* puterilor îngerești care constituie activitatea divină în domeniul pămîntesc.

La mijlocul secolului al XV-lea, un autor anonim, probabil din Italia, sub influența cumulată a lui Maimonide[64] și Abulafia[65], scrie ceea ce urmează[66]:

---

[62] *Sefer Tikun ha-Deot*, ed. G. Vajda, Ierusalim, 1973, pp. 82-83. Pentru o traducere franceză a acestui pasaj vezi G. Vajda, *Isaac Albalag, averroiste juif, traducteur et annotateur d'Al-Ghazali*, Paris, 1960, pp. 208-210.

[63] Manuscris Oxford-Bodleiană 1633, fol. 44b.

[64] Impactul lui Maimonide asupra acestei cărți este evident în special cînd este vorba de pasajul din *Ghid* în care tablele sînt prezentate ca produsul atît al acțiunilor naturale cît și al celor divine. Vezi de exemplu manuscris Oxford-Bodleiană, 836, fol. 166ab.

[65] Despre influența lui Abulafia asupra acestui autor vezi Idel, *L'Expérience mystique*, pp. 216-217.

[66] Manuscris Oxford-Bodleiană, 836, fol. 165b.

„Orice existență care a apărut în timpul celor șapte zile [ale creației] este o existență naturală, și la aceasta trimite versetul[67], conform căruia *Elohim* a creat cu scopul de a face, adică *Elohim* le-a creat cu scopul de a face în continuare plecînd de la ele, căci în ziua a șasea el și-a terminat întreaga sa lucrare, binecuvîntat fie el, iar secretul lui *Elohim* este *ha-Teva*, ca și cînd s-ar fi spus că Natura a creat în continuare mai departe."

Din cîte cunosc, este pentru prima oară cînd un autor nu numai că folosește ghematria din care rezultă că Dumnezeu este echivalent cu natura, dar și plasează efectiv natura în locul numelui divin într-un verset biblic. Același autor consideră în mod deschis natura ca fiind o altă denumire a voinței divine, cele două fiind interșanjabile[68].

O sinteză între concepția lui Ibn Ezra, cea a lui Maimonide și ghematria despre care vorbim se află în *Kevod Elohim* a lui R. Abraham ibn Migaș. Potrivit acestui autor din secolul al XVI-lea[69]:

„«Acesta este degetul lui Dumnezeu», adică o realitate naturală, determinată de constelație [...] și este scris că tablele sînt lucrarea lui Dumnezeu [...] căci despre orice lucru terminat în cele șapte zile ale Creației se spune că a fost făcut de degetul lui Dumnezeu (*Elohim*) [...] iar în ghematrie *Elohim* este *ha-Teva*."

În fine, dar nu mai puțin important, R. Iehuda Moscato, celebru predicator italian din a doua jumătate a secolului al XVI-lea, se referă clar la Dumnezeu în acești termeni[70]:

„El, fie binecuvîntat, cu adevărat este numit Natură [...] căci a însemnat cu pecetea sa naturile creaturilor."

Deși ghematria lipsește, putem constata cu ușurință că descrierea lui Dumnezeu ca Naturator combină parabola din Mișna menționată ulterior, care îl prezintă pe Dumnezeu însemnîndu-și creaturile Sale cu pecetea (*Tovea*) originară, cu descrierea naturii reale.

---

[67] Geneza 2,3.

[68] Manuscris Oxford-Bodleiană 836, fol. 167b.

[69] Ed. Ierusalim, 1977, fol. 90a. Vezi de asemenea prefața lui H.H. ben Sasson la această carte, *ibid.*, pp. 20-21, în special n. 82.

[70] Vezi al său *Kol Iehuda*, Comentariul lui Moscato la *Kuzari* de R. Iuda Halevi, I, § 76.

Înainte de a părăsi seria elaborărilor mai importante asupra ghematriei *Elohim* = *ha-Teva* din perioada dinainte de Spinoza, trebuie menționat că o lungă listă de texte hasidice tratează despre această ghematrie. Materialul hasidic este cu mult mai bogat decît toate atestările pre-hasidice evocate mai sus. Cu toate acestea, esența teoriei hasidice este o sinteză între ocazionalismul teosofico-teurgic și tendința panteistă implicită din textele filosofice ca și din cabala filosofică despre care a fost vorba pînă acum. O analiză a concepției hasidice asupra ghematriei este fascinantă în sine și necesită o tratare specială ce va lua în considerare și dezvoltarea spinozistă. Nu voi menționa aici decît un singur pasaj hasidic important, care se referă la o teorie anterioară, încă nelocalizată, referitoare la relația dintre ghematrie și noțiunea de contracție divină, *Ţimţum*. Potrivit unei tradiții hasidice mai vechi[71]:

„Dumnezeu, Stăpînul Oștirilor, este precum un soare și un scut[72] [...] la fel cum este imposibil să contempli soarele, din cauza intensității radioase a lumii sale, în absența folosirii unui scut și a unui văl despărțitor [...] la fel stau lucrurile și în cazul Tetragramei, a cărei lumină este scînteietoare și cere o contracție și o limitare în numele *Elohim*, în ghematrie *ha-Teva*, care este un astfel de scut."

Ideea că numele *Elohim* este un scut pentru Tetragramă apare de asemenea în sursele cabalistice clasice[73]. Concepția conform căreia lumina infinită trebuie să fie limitată ca moment în procesul intelecției și ca moment în procesul creator, este la rîndul ei o teorie cabalistică clasică, din epoca lui R. Isaac Luria[74]. Ceea ce merită un interes special în pasajul hasidic este faptul că natura este prezentată ca și contracția infinitului divin; ea este divinitatea în formă contractată. Opoziția dintre

[71] Vezi *Baal Şem Tov, Geneza*, p. 45; *Keter Şem Tov*, partea a 2-a, fol. 24c.

[72] *Ps.* 84, 12 (în ediția rom., *Ps.* 83, 12, aceste calificative lipsesc. Totuși, în versetul 10 Dumnezeu este numit „apărătorul" – echivalent al francezului *bouclier*, scut. – n.t.)

[73] Vezi de exemplu Moise Cordovero, *Tefilla le-Moşe*, Premiszlany, 1892, fol. 354b, unde cabalistul compară Tetragrama cu o spadă și numele *Elohim* cu teaca sa. Vezi de asemenea *supra* n. 38, unde Gikatila a prezentat Tetragrama ca fiind ascunsă în denumirea *Elohim*.

[74] Teitelbaum, *Rabinul din Ladi* (*supra* n. 9), vol. 2, pp. 43 și urm.

natural și divin este depășită aici prin introducerea unei contracții pentru a explica trecerea între cele două moduri de existență divină. Acest text, în care sînt alăturate noțiunile de Natură, *Elohim* și contracție, se poate referi la o concepție asemănătoare cu termenul spinozist de *natura naturata* ca mod limitat al lui Dumnezeu ca natură. Într-adevăr, dacă s-ar putea găsi o sursă pre-spinozistă care să combine ghematria *Elohim* = *ha-Teva* cu noțiunea cabalistică de contracție, aceasta ar reprezenta un antecedent surprinzător al concepției despre natură ca aspect limitat al lui Dumnezeu. Cu toate acestea, pentru moment, o astfel de sursă nu poate fi reperată înainte de secolul al XVIII-lea. Totuși, o astfel de combinație este posibilă, și de fapt ghematria care apare la Abulafia: *Elohim* = *ha-Teva* = *ha-mugbal*, adică Dumnezeu = Natura = Limita[75], pare să indice probabilitatea ca o astfel de viziune a naturii ca mod limitat al divinității să fi fost posibilă. În orice caz, Abulafia folosește exact același verb (*gbl*) ca și în pasajul hasidic, pentru a exprima ideea de limitare.

Trebuie să remarcăm de asemenea că, de la scrierile lui R. Azriel din Gerona (secolul al XII-lea), expresia *Olam Mutba* („Lumea naturată") apare în lucrările cabalei ca și simbol al ultimului *sefirot* sau al configurației *sefiroților* inferiori[76]. O atare denumire a unui domeniu divin este realmente interesantă în contextul unei discuții despre posibilitatea ca un concept cabalistic al naturii ca aspect divin limitat să fi existat cu mult înainte de Spinoza.

Exemplele mai sus citate aduc o dovadă convingătoare despre folosirea ghematriei, nu numai de către cabaliști dar și de către alți autori care ar fi putut să fie influențați de cabală, fără a fi ei înșiși cabaliști.

Ceea ce pare să fie numitorul comun al multora dintre autorii anteriori este faptul că, atunci cînd menționează ghematria, subscriu unor teologii de tip filosofic. Acest lucru mi se pare a avea o importanță specială. Studierea literaturii clasice a cabalei scrise de cabaliștii ce aparțineau curentului teosofico-teurgic demonstrează că acest gen de gîndire mistică resimte anumite reticențe față de ghematrie în general și

[75] Vezi *supra* n. 31.

[76] Vezi al său *Șaar ha-Șoel*, *passim*.

față de ghematria referitoare la Dumnezeu și Natură în special. Astfel, această ghematrie lipsește din tomul clasic al cabalei spaniole, cartea *Zoharului*. Și mai semnificativă este absența totală a acestei ghematrii din operele tîrzii ale lui R. Iosif Gikatila. Din momentul în care cabala sa a devenit o teosofie, ca în *Sefer Șaare Țedek* și *Șaare Orah*, el încetează să se mai refere la afinitatea dintre Dumnezeu și Natură, chiar și în contextele în care o asemenea idee ar fi părut firească în lumina poziției sale teologice inițiale[77]. Această schimbare, la care se adaugă absența formulei din scrierile teosofice ale lui R. Moise din Leon și R. Iosif din Hamadan sînt semnale clare ale unei aversiuni față de identificarea lui Dumnezeu, sau chiar a unuia din atributele sale, cu Natura. Se pare că această concluzie este în mare parte corectă în ce privește al doilea corpus important al literaturii teosofice, cabala lurianică. Distanța dintre cele două tipuri de gîndiri cabalistice, referitoare la postularea unei afinități sau chiar a unei similitudini între Dumnezeu și Natură reflectă, după părerea mea, atitudinile fundamentale ale celor două tipuri de cabală față de Maimonide în general. Ca și Maimonide, Abulafia, situat ostentativ pe linia primului, întîiul Gikatila și ceilalți autori orientați spre filosofie mai sus menționați, preferă cu toții o teologie spiritualistă care insistă asupra simplității lui Dumnezeu, în locul gîndirii teosofice bazată pe afirmația fundamentală că divinul cuprinde, de asemenea, o multitudine de manifestări, numite *sefiroți*. După cum am putut vedea la începutul acestui studiu, aceștia au fost concepuți ca și supra-natură care este simultan obiect al studiului esoteric, al experienței mistice și al practicilor ritualice.

Cu toate acestea, dincolo de aceste abordări diferite, dacă nu chiar opuse, față de ghematria noastră, ale cabalei teosofice și ale cabalei mai filosofice, se pare că în ambele cazuri rezultatul final, în ce privește atitudinea reală a cabaliștilor față de natura însăși, arată că distanța dintre cele două curente nu este chiar atît de mare. Pentru Maimonide, natura

---

[77] Vezi *supra* n. 56.

era un obiect important de studiu și, potrivit lui S. Pines[78], ea reprezenta pentru el singura cale către surprinderea realității divine. Interesul real față de fenomenele naturale era o exigență religioasă, aproape o obligație. Studiul naturii era încărcat de dimensiuni religioase și aceasta a devenit un domeniu indispensabil al speculației. De fapt, Maimonide cunoștea bine mai multe științe, ceea ce se potrivește cu viziunea sa asupra naturii ca acțiune divină.

Cabaliștii în schimb nu erau interesați de natură ca domeniu efectiv al contemplației. Dintre ei, teosofii considerau că spațiul sefirotic avea mai multă demnitate decît universul material și natural. Înclinațiile lor ocazionaliste îi împiedicau să se ocupe de evenimentele considerate drept accidente. În plus, ei erau preocupați de cunoașterea manifestărilor divine superioare și de modalitatea de a le influența prin îndeplinirea cabalistică deliberată a comandamentelor. Pe de altă parte, cabaliștii interesați de ideile lui Maimonide, ca Abulafia și Gikatila, au cedat în favoarea unui anume tip de speculație care i-a determinat să abandoneze orice interes practic față de natura însăși. Universul lor era mai degrabă un peisaj lingvistic; înțelegerea relației numerice dintre diferitele nume divine și conceptele filosofice era considerată drept o preocupare mai înaltă decît știința reală a naturii. Legile care o guvernează ar putea fi deduse, potrivit acestor cabaliști, într-o manieră mult mai economicoasă, prin aplicarea procedeelor *ghematriei*, a *notarikonului* sau a *temurah* la textele canonice, mai degrabă decît prin studiul științelor străine[79]. Într-adevăr, Abulafia rezumă această situație atunci cînd distinge între logica lui Aristotel și logica internă a cabalei[80]. Prima se potrivește domeniului natural, cea de-a doua celui teologic, care poate fi extrapolat din Biblie prin combinarea literelor ce caracterizează învățătura sa. Cu alte cuvinte, cabaliștii au considerat că există două tipuri de ordini

[78] S. Pines, „The Limitations in Human Knowledge according to Al-Farabi, Ibn Bajja, and Maimonides", *Studies in Medieval Jewish History and Literature*, ed. I. Twersky, Cambridge, Mass., vol. II, 1984, pp. 82-109.

[79] Vezi *Abraham Abulafia*, pp. 442-443.

[80] Conform M. Idel, „Infinities of Torah in Kabbalah", ed. G. Hartman, S. Budick, *Midrash and Literature*, New Haven, 1986, p. 149.

supranaturale ce depășesc ordinea naturii, sistemul *sefiroților* și sistemul limbajului, în cazul în care sîntem în posesia cheilor acestor universuri mistice. Interesul acordat naturii era astfel redus la minim. Tocmai din cauza concepției lor potrivit căreia natura nu este altceva decît un gen de activitate divină, cabaliștii s-au străduit să-și aprofundeze cunoașterea acestei fațete a divinității, neglijînd să facă din natură un nucleu teoretic de studiu sau de contemplare. În loc de asta, ei și-au concentrat eforturile spirituale asupra speculațiilor referitoare la componentele cosmosului, la literele divine conform *Sefer Yețira* sau la arhetipurile care le guvernează, și anume *sefiroții*.

Vom putea situa locul lui Spinoza pe firul discuțiilor referitoare la relația dintre Dumnezeu și natură, considerîndu-l drept un gînditor care s-a debarasat de importanța dovezii lingvistice a ghematriei și care a acordat discutării acestei relații un loc în sine, separat atît de demonstrarea plecînd de la sursele biblice, cît și de hermeneutica mistică bazată pe calitățile exclusive ale limbii ebraice.

Ar trebui să analizăm în acest moment problema influenței lui Giordano Bruno asupra lui Spinoza. De fapt, gînditorul din Nola a fost la rîndul său adeptul unei concepții panteiste asupra relației dintre Dumnezeu și natură. Din punct de vedere cronologic nu este greu de văzut în Bruno una din sursele posibile ale lui Spinoza și nu voi pune în discuție această posibilitate. Cu toate acestea, așa cum am încercat să arăt în altă parte[81], este foarte posibil ca, atunci cînd tratează subiecte referitoare la relația dintre Dumnezeu și natură, Bruno să fi fost influențat atît direct cît și indirect de surse evreiești. Dacă Spinoza era într-adevăr la curent cu teoriile lui Bruno, existența unora din aceste idei în sursele evreiești n-ar fi putut decît să faciliteze înțelegerea anumitor aspecte ale acestei gîndiri.

De asemenea, ar putea fi util să comparăm concepția cabalistică a identității dintre Dumnezeu și Natură cu viziunea creștină medievală a

[81] Idel, „The Ladder of Ascension. The Reverberations of a Medieval Motif in the Renaissance", ed. I. Twersky, *Studies in Medieval Jewish History and Literature*, pp. 90-93.

Naturii ca zeiţă[82]. Ceea ce frapează în studierea textelor evreieşti este absenţa totală a oricărei personificări a naturii. Spre deosebire de bogata reprezentare creştină a Naturii ca entitate ipostatică înzestrată cu atributele unei persoane, sursele evreieşti sînt mai degrabă reticente în a promova un astfel de tip de discurs relativ la natură. Totuşi, această absenţă nu este rezultatul respingerii reprezentărilor ipostatice sau a fricii de personificare. Tipuri de gîndire şi de scriitură de acest fel sînt destul de comune în cadrul cabalei. Motivul principal al acestei absenţe este situaţia specială a interesului pentru natură în interiorul diverselor genuri de literaturi cabalistice. Pe de o parte, cabala de orientare filosofică, ce a adoptat efectiv identificarea *Elohim*-Natură, a respins modul de gîndire mitică în favoarea unei reprezentări mult mai abstracte şi în acelaşi timp a unei concepţii statice asupra rînduirii naturii. Pe de altă parte, cabala teosofico-teurgică, ce a încurajat o gîndire simbolică şi ipostatică promovînd o viziune dinamică asupra realităţii, a ignorat acea identificare ce putea fi transformată într-un mod de gîndire similar conceptului creştin al Naturii percepute ca o zeiţă.

În măsura în care ghematria *Elohim* = *ha-Teva* apare într-un număr foarte mare de texte, este dificil de localizat sursa unică a identificării spinoziste a lui *Deus* cu *Natura*. Totuşi, în scopul de a repera o astfel de sursă, va fi util să urmărim istoria unui cuplu de concepte des întîlnite în opera lui Spinoza, dar care au existat cu mult înainte de aceasta. Mă refer aici la expresiile *natura naturans* şi *natura naturata* (natura naturantă şi natura naturată). S-a demonstrat deja că aceşti termeni au apărut în interiorul literaturii scolastice şi este rezonabil să presupunem că autorii din secolul al XIII-lea care foloseau aceşti termeni l-ar fi putut influenţa pe Spinoza. Or, originea sau originile acestor expresii rămîn obscure, iar încercările de explicare a apariţiei lor plecînd de la traducerea surselor averroiste din arabă în latină sînt departe de a fi convingătoare[83]. Aş dori

[82] Vezi D. Economou, *The Goddess Nature in Medieval Literature*, Cambridge, Mass., 1963, pp. 53-123.

[83] H.A. Lucks, „Natura naturans. Natura naturata", *New Scholasticism*, vol. 9, 1935, pp. 53-123.

să reconstitui o altă dezvoltare în ce le priveşte, întemeindu-mi propunerea pe aceeaşi linie de argumentare ca şi în discuţia precedentă.

În latina clasică, termenul *natura* nu a produs un verb derivat. *Naturare*, ca formă infinitivă posibilă a lui *naturans* sau *naturata* este necunoscut înainte de sfîrşitul secolului al XII-lea, dacă se acceptă argumentele filologilor. Forma *natura naturata* apare doar la începutul secolului al XIII-lea într-o traducere a unui comentariu al lui Averroes la *De caelo* al lui Aristotel. Pe această bază, Henry A. Lucks a concluzionat că traducerile latine ale lui Averroes trebuie considerate drept sursa termenilor scolasticii[84]. Deşi dovada adusă de autor este într-adevăr interesantă în ce priveşte apariţia terminologiei scolastice, problema originii conceptelor şi a dezvoltărilor lingvistice anterioare folosirii scolastice aşteaptă încă un răspuns. P. Kraus a propus deja ca formele arabe *tab'* şi *matbu'* ar fi putut să fie predecesoarele expresiilor mai tardive *natura naturans* şi *natura naturata*[85]. Aceste expresii apar începînd cu scrierile lui Jabir ibn Hayyan, faimosul Gaber al literaturii medievale latine. Totuşi, ar fi poate pertinent să remarcăm că termenii scolastici sînt compuşi, în timp ce termenii arabi sînt simpli, ceea ce complică explicaţia oferită de Kraus. Or, cuvîntul ebraic *teva* care derivă din verbul *tb'* a produs la rîndul său înainte de secolul al XIII-lea diferite forme verbale şi adjectivale. În plus, la sfîrşitul secolului al XII-lea şi la mijlocul secolului al XIII-lea, textele ebraice utilizau deja expresii foarte asemănătoare şi adesea identice cu cele latine *natura naturans* şi *natura naturata*. În lumina acestui fapt, care va fi explicat imediat, trebuie analizată în detaliu posibilitatea unei influenţe a surselor evreieşti asupra scolasticii, atît ca sursă de influenţă complementară, paralelă cu filosofia musulmană, cît şi ca modalitate probabilă de pătrundere a acestui gen de

---

84 *Ibid.*, pp. 14-18.

85 Jabir ibn Hayyan, *Contribution à l'histoire des idées scientifiques dans l'Islam*, Mémoires de l'Institut d'Egypte, vol. 45, 1943, p. 137, n. 2. L. Massignon, „La nature dans la pensée islamique", *Eranos Jahrbuch*, vol. 14, 1946, pp. 144-148, S.H. Nasr, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, Cambridge, Mass., 1964, pp. 8-9, 61 şi G. Ben-Ami Zarfati, „Hitkarvut ha-ivrit li-lşonot Eiropa be-tivvuk ha-aravit", *Mehkarim Belaşon*, vol. 1, Ierusalim, 1985, p. 255.

nomenclatură. Subiectul acesta nu poate fi abordat aici. Fără nici o îndoială, rămîne deschisă posibilitatea ca respectivele surse care au influențat scolastica latină să-l fi influențat și pe Spinoza.

Se pare că termenii paraleli la *natura naturans* și *natura naturata* au fost folosiți deja de unul dintre primii filosofi evrei, R. Saadia Gaon. În cartea sa în arabă, *Comentariu la Sefer Yețira* (Cartea Creației), acesta scrie în legătură cu Creatorul: „El a imprimat fiecare element cu o natură care-i este inerentă", menționînd apoi elementele care au fost imprimate prin naturi[86]. Traducerea ebraică a acestui text, realizată, pe cît se pare, în secolul al XII-lea, de un anume R. Moise ben Iosif, restituie termenii centrali prin expresia *Tava' Tive'o* și *Tube'a*[87]; ceea ce înseamnă că folosirea activă și pasivă a verbului *tb'* era uzitată pentru a indica imprimarea esenței unui anumit lucru în materie. Exact în același context, aceleași rădăcini sînt folosite de Maimonide în cod[88]; atunci cînd tratează despre tendința naturală a celor patru elemente de a se întoarce în locurile lor naturale, el scrie:

„Traiectoria lor nu urmează gîndul sau voința proprie, ci o obișnuință care a fost imprimată în ele și o natură care a fost imprimată asupra lor."

Expresia ebraică tradusă prin „o natură care a fost imprimată asupra lor" este *ve-Teva șenitba' bahem*. Regăsim aici cuvîntul *teva* asociat unui verb derivat din aceeași rădăcină, cele două forme exprimînd actul de a imprima o formă individuală asupra materiei care devine astfel un element individual.

Cu toate acestea, folosirea verbului *tb'* cu scopul de a exprima un act de creație nu este nouă la Maimonide, așa cum am văzut. Atît el cît și, de asemenea, se pare, R. Solomon ibn Gabirol se folosiseră deja de o

---

[86] Ed. J. Kapah, Ierusalim, 1982, pp. 36-37, 64. O traducere franceză a acestor pasaje a fost făcută de M. Lambert, *Commentaire sur le Séfer Yetsira par le Gaon Saadya de Fayyoum*, reeditare 1986, Paris, ed. Bibliophane, pp. 30-31, 57, însă această traducere eșuează în ce privește problema terminologică aflată în discuție.

[87] Conform M. Steinschneider, *Hebräische Übersetzungen des Mittellalters*, 1893, p. 448.

[88] *Hilkot Yesode Tora*, IV, 2.

formă similară într-un context unde este vorba despre creație. Într-unul din poemele sale, Ibn Gabirol scrie[89]:

„El [Dumnezeu] a imprimat (*tava'*) șase extremități [șase dimensiuni] pecetluite de Numele Său [divin]."

Cele șase extremități (*ketavvot*) se leagă de crearea lumii în sursa lui Ibn Gabirol, *Sefer Yețira*, Cartea antică a Creației. Compus la mijlocul secolului al XI-lea, versul citat anterior atestă folosirea vderbului *tb'* cu scopul de a exprima conceptul Creației. Este rezonabil să presupunem că *Comentariul la Sefer Yețira* a lui R. Saadia a fost sursa folosirii acestui verb pentru a desemna Creația[90]. Un contemporan al lui Ibn Gabirol, poetul R. Beniamin ben Samuel, a folosit același verb în relație cu Creația[91]:

„Natura prafului celui mai fin a urcat în gîndul Său
Sînge și apă a amestecat și El și-a împodobit forma
Și înainte de a sufla suflu asupra lui, imaginea sa a fost imprimată
[ca un golem]."

Sensul precis al acestor versuri nu este clar. În fapt, ocurența formei *teva* încă din secolul al XI-lea este mai degrabă o excepție; la fel stau lucrurile și cu forma *hutba* (imprimată). Totuși, nu ne putem îndoi de faptul că forma pasivă a verbului *tb'* nu se datorează unei greșeli de interpretare tardive căci, deja la mijlocul secolului al XIII-lea, traducerea latină a acestor versete a fost făcută pe baza versiunii ce cuprinde forma *mutba*, tradusă corect prin *erat impressa*[92].

În limbajul filosofic al traducătorilor din familia tibbonizilor, forma activă și forma pasivă a verbului apar împreună, în relație cu crearea a

---

[89] „Șohen Ad Me-Az", *Șire Hakodeș le-R. Șlomo ibn Gabirol*, ed. D. Yarden, Ierusalim, 1981, vol. I, p. 10.

[90] Vezi de asemenea folosirea verbului *tb'* în contextul Creației în *Alfabetul lui R. Akiba*, un midraș mistic care exista deja în epoca lui R. Saadia Gaon, vezi *Bate Midrașot*, ed. S. Wertheimer, Ierusalim, 1955, vol. 354.

[91] M. Merhavyah, „Din Poemele lui R. Beniamin ben Șemuel într-o traducere latină", *Hayyim (Jefim) Schirmann Jubilee Volume*, ed. S. Abramson, A. Mirsky, Ierusalim, 1970, p. 202.

[92] *Ibid.*, p. 203.

ceva. Astfel, R. Yehuda ibn Tibbon traduce o frază a lui R. Bahya ibn Pakuda[93] în felul următor:

„Dumnezeu a imprimat deja în natura sa iubirea și grația."

Așadar, în terminologia filosofică ebraică, este un fapt comun ca imprimarea unei anumite calități sau naturi a unui lucru să fie exprimată prin diversele forme ale verbului *tb'*, adesea această acțiune fiind atribuită direct lui Dumnezeu. Maimonide nu inovează atunci cînd utilizează verbul *tb'*[94]. Formula sa din cod nu este însă foarte clară. El nu indică precis care este subiectul propoziției sale. Potrivit cosmologiei sale, s-ar putea să fie vorba de Intelectul Agent, care este sursa tuturor formelor și factorul care schimbă formele.

Înainte de a avansa în această discuție referitoare la imprimarea sau la inscripționarea uneia sau mai multor naturi – cînd este folosit verbul *tb'* – este momentul să amintim parabola rabinică în care Dumnezeu marchează pe toți oamenii cu o pecete; în mod miraculos, pecetea produce o urmă diferită de fiecare dată. Potrivit spuselor din Mișna[95]:

„Omul poate imprima o sută de mărci cu un singur sigiliu, toate vor fi identice. Dumnezeu, Regele regilor, cel Sfînt, slăvit fie el, îi însemnă pe toți oamenii cu sigiliul lui Adam. Cu toate acestea, nici unul nu seamănă cu celălalt."

Sigiliul și totodată verbele traduse prin „a marca", „a imprima" sînt derivate din rădăcina *tb'*. Relația dintre acest tip de metaforă și discuțiile medievale care prezintă natura ca un act divin a fost pe drept subliniată de J. Faur, care a vorbit despre afinitatea între concepțiile antice, inclusiv ale lui Filon, și despre folosirea medievală, la Maimonide și mai tîrziu în controversa care a izbucnit în jurul declarației lui David Nieto[96]. Totuși, oricît de interesante ar fi aceste observații, ele nu dau seama de apariția formulelor *natura naturans* și *natura naturata*, nici de elementul cabalistic care a servit – după cum vom încerca să demonstrăm mai departe –

[93] *Hovot ha-Levavot*, Poarta a II-a, cap. 3; compară cu Poarta a II-a, cap. 1.

[94] *Ghidul rătăciților*, II, cap. 29.

[95] *Sanhedrin* 4,5.

[96] *Golden Doves with Silver Dots*, Indiana U.P., Bloomington, 1986, pp. 18-28, 138-142.

drept legătură posibilă între Maimonide și utilizările ulterioare, în special cea a lui Spinoza. Ceea ce pare să fie important în Mișna de mai sus este faptul că se referă la Dumnezeu folosind rădăcina *tb'* pentru a descrie acțiunea Sa. Presupunînd că parabola antică a avut o mare influență, este simplu de înțeles de ce autorii medievali nu s-au ferit să aplice rădăcina *tb'* la activitatea divină. Este evident că sensul acestui verb a suferit o variație semantică determinată. Urmărind folosirea filosofică a acestui verb, el se raportează la procesul creator în general și nu doar la creația naturii umane. În plus, el pare să se refere la esența unei entități create, forma creaturilor în accepția artistotelică a termenului, mai degrabă decît la aparența exterioară, ca în pasajul din Mișna.

Folosirea formei pasive a verbului *tb'*, cînd este vorba de formarea unei entități oarecare, se găsește într-unul din comentariile lui Abraham Abulafia la secretele *Ghidului rătăciților*. Cabalistul dă asigurări că formele tuturor entităților sînt determinate de numele divin imprimat asupra lor. Există în mod evident o mare afinitate între imprimarea numelui și esența entităților. După cum am văzut în citatul extras din poemul lui Ibn Gabirol și după cum vom vedea în prezentarea subiectului de către Gikatila, numele divine își imprimă natura asupra lucrurilor. Într-una din primele sale opere, *Mafteah ha-Rayon*, Abulafia utilizează expresia *Șem mutba* (numele care este imprimat în spirit) pentru a desemna un obiect inteligibil[97].

R. Iosif Gikatila s-a interesat cu mult mai mult de aceste formulări. În aceeași carte în care prezintă denumirea divină *Elohim* ca identică cu Natura, el utilizează de mai multe ori expresii ebraice care sînt echivalentele exacte al termenilor scolastici. Astfel, el scrie[98]:

„Denumirea *Elohim* se raportează la înnoirea naturii căci El, slăvit fie El, a actualizat toate trăsăturile [și] El a imprimat toate naturile și El le-a extras din esența numelui său."

[97] Manuscris Vatican 291, fol. 31a. Vezi și Abulafia, *Hayye ha-Nefeș*, manuscris München 408, fol. 38b, 54a.

[98] *Ghinat Egoz*, fol. 16b.

Dumnezeu este prezentat ca imprimînd toate naturile, în ebraică *șe-nitbia kol ha-tevaim* (literal: care naturează toate naturile). Așa cum arată cabalistul, aceste naturi provin din numele divin, ceea ce poate fi înțeles în mod rezonabil ca implicînd că natura este inerentă esenței divine. Deși denumirea *Elohim* se aplică lui Dumnezeu numai în legătură cu Creația, existența însăși a naturilor în interiorul divinității pare să fie pentru Gikatila de la sine înțeleasă.

Actul de imprimare al divinității, începînd cu procesul creației, se caracterizează prin faptul că are un efect permanent. De exemplu, dintr-un alt pasaj al cabalistului nostru aflăm că[99]:

„Orice natură este permanentă, ea rămîne în aceeași poziție, căci ea este imprimată de numele *Elohim*, care înseamnă putere, forță și existență."

Gikatila întrebuințează forma pasivă pentru a indica activitatea divină. Natura este imprimată, în ebraică: *Be-heyoto mutba ha-șem Elohim*. Cu două cuvinte înainte de forma *mutba* este menționat termenul *teva*. Aici, ca și în alte ocazii, este evident că participiul „imprimat" este legat de „natură" sau, mai precis, de „naturi". Astfel, aflăm dintr-un alt pasaj că „aceste naturi sînt imprimate de numele *Elohim*, ele [provin] din Tetragramă"[100]. Încă o dată, aspectul interior al Divinității este prezentat ca sursa ultimă a naturilor care sînt imprimate de *Elohim*. Modalitatea în care Gikatila folosește cuvintele *teva, matbia tevaim, tevaim mutbaim*, descriind activitatea divină în procesul Creației, furnizează în mod fățiș o distincție clară între aspectul primordial al lui Dumnezeu, desemnat prin Tetragramă, care se află la originea tuturor formelor și naturilor ce sînt imprimate în actul Creației și un alt aspect divin, numit *Elohim*, care este explicit legat de Creație și de apariția naturii. Pe de o parte, ne este îngăduit să presupunem că folosirea activă a verbului *tb'*, ca și forma sa pasivă, sînt raportate la actele lui *Elohim*. Pe de altă parte, forma activă a acestui verb pare să se impună numai atunci cînd este implicată Tetragrama. Trebuie să notăm că discuțiile lui Gikatila din *Ghinat Egoz*,

[99] *Ibid.*, fol. 13c.
[100] *Ibid.*, fol. 13b.

unde folosește termenii *hitbia* și *hutba* sînt mult mai numeroase decît citatele care au fost menționate aici și că, în realitate, ele constituie, în aparență, cea mai amplă elaborare existentă în literatura ebraică ce utilizează acești termeni despre subiectul Creației[101].

Expresiile *teva matbia* și *teva mutba* (literal: natura naturantă, natura naturată) sau variații foarte apropiate revin în textele cabalistice sau filosofice evreiești de la sfîrșitul secolului al XIII-lea și pînă în epoca lui Spinoza. Ele apar, de exemplu, în scrierile lui R. Iehuda Carasani[102], a lui R. Șem Tov ibn Șaprut[103] și ale lui R. Isaac Abrabanel[104]. Este posibil să concluzionăm că, așa cum este atestat la autorii mai sus citați, terminologia scolastică (*natura naturans* și *natura naturata*) nu a constituit o sursă pentru scriitorii evrei. Dacă așa stau lucrurile, originea scolastică a folosirii de către Spinoza a termenilor în discuție nu decurge de la sine, cum ne lăsa să credem prezentarea lui H.A. Wolfson[105]. Problema devine și mai complexă dacă introducem și elementele ebraice care au putut constitui o sursă atît pentru scolastică cît și pentru Spinoza. Ca sursă comună, termenii evreiești erau tot atât de apropiați și la fel de accesibili lui Spinoza.

În plus, în sursele cabalistice, există cel puțin un element, esențial pentru gîndirea lui Spinoza, care pare să lipsească din textele creștine. În sursele scolastice, *natura naturata* este identică cu domeniul natural, creat și limitat, care nu conține în el nimic divin. Ca atare, diferă substanțial de concepția spinozistă asupra *natura naturata*, care implică o dimensiune divină, chiar dacă una limitată. În textele cabalei, și în special în *Ghinat Egoz* al lui Gikatila, este vorba despre natura identificată cu *Elohim*. Deși această identificare este mai puțin liberă decît în operele lui Spinoza, ea este cel puțin implicită în formulările utilizate de Gikatila. Ca punct de

---

101 *Ibid.*, fol. 5d, 12d, 13cd, 16b.

102 *Aron Edut*, manuscris Oxford-Bodleiană 1633, fol. 164b.

103 *Pardes Rimonim*, Sabionetta 1554, fol. 44a.

104 *Mifalot Elohim*, manuscris Lemberg 1863, fol. 81ab. Nu este vorba în nici un caz de o listă completă a surselor ebraice care folosesc forma *teva matbia* și *teva mutba*; această listă poate fi foarte ușor îmbogățită.

105 *The Philosophy of Spinoza*, New York, 1969, vol. I, pp. 255-256.

plecare, ea poate servi drept sursă verosimilă pentru elaborările care au culminat cu gîndirea articulată a lui Spinoza, care îl concepe pe Dumnezeu atît ca *natura naturans* cît și ca *natura naturata*.

Vom examina acum problema din punct de vedere istoric. Deși formulele lui Maimonide i-au fost accesibile lui Spinoza, ele au mai mult aspectul unor aluzii decît al unor expresii clare. De altfel, în *Ghinat Egoz* terminologia nu numai că este cu mult mai apropiată de cea a filosofului din secolul al XVII-lea: în aceste surse, relația dintre *Elohim* și Natură este exprimată în mod neechivoc. Operele lui Abulafia, păstrate numai în manuscris, erau greu accesibile. Dimpotrivă, în cazul lui Gikatila situația se prezintă în mod diferit. Cartea sa era considerată drept un text clasic al cabalei și a fost tipărită la Hanau în 1615. Astfel, era ușor accesibilă acelora din generația următoare care, în Europa occidentală, acordau un interes oarecare cabalei. Deși nu avem nici o dovadă fermă a faptului că Spinoza ar fi cunoscut această lucrare cabalistică a lui Gikatila, există mari șanse ca Spinoza să fi studiat opera cabalistului[106]. Dacă așa stau lucrurile, ipoteza noastră poate deschide calea unei reevaluări mai detaliate și mai pozitive față de influența cabalei asupra lui Spinoza, referitor de data aceasta la conceptele esențiale ale filosofiei acestui autor.

În mod ciudat, singurul istoric care a schițat o concluzie asemănătoare cu aceasta este H.A. Lucks, care a notat diferențele între folosirea spinozistă a expresiilor *natura naturans* și *natura naturata* și sensul lor din tradiția scolastică. El a afirmat în consecință, însă fără a propune nici o sursă precisă pentru a-și sprijini ipoteza, că sursele lui Spinoza, în ce privește concepția sa individuală despre cei doi termeni, ar fi putut fi aceleași cu cele care au stat la originea nomenclaturii scolastice, surse pe care le bănuia a proveni din tradiția iudeo-arabă. Totuși, descrierea acestor surse probabile ca relevînd de o „scolastică evreiască"[107], trebuie

[106] Lucrarea lui Gikatila a fost una dintre sursele expunerii cabalistice făcute de R. Menase ben Israel, care se găsește într-un manuscris identificat de R. Popkin.

[107] Vezi Lucks (*supra*, n. 83), p. 22.

modificată în beneficiul rolului important jucat de comprehensiunea mistică a filosofiei[108].

[108] Studiul nostru nu pretinde să analizeze folosirea specială pe care Spinoza o dă elementelor de mistică iudaică în propriile scrieri, ci încearcă în special să atragă atenția asupra existenței unui element mistic care poate să fie util pentru o expunere mai amănunțită a fundalului intelectual al lui Spinoza. De asemenea, este posibil, așa cum a arătat profesorul S. Pines, să existe alte surse ale formulei lui Spinoza *Deus sive Natura*, ceea ce nu invalidează probabilitatea influențelor evreiești. În plus, repercusiunile ghematriei *Elohim = ha-Teva* în hasidismul din secolul al XVIII-lea se situează în afara cadrelor acestui studiu, subiect care va trebui să fie tratat în altă parte. În ce privește folosirea interesantă a acestei ghematrii de către D. Nieto, tânăr contemporan al lui Spinoza, și în ce privește controversa care a rezultat de aici, vezi A. Barzel, „Natură universală și natură particulară. Despre identificarea lui Dumnezeu cu natura în jurământul lui David Nieto și în răspunsul lui He-Hakham Așkenazi", *Daat*, vol. 18, 1986, pp. 67-80 (ebraică).

REFERINȚE BIBLIOGRAFICE

Altmann, „The Delphic Maxim" – A. Altmann, „The Delphic Maxim in Medieval Islam and Judaism", în *Biblical and Other Studies*, ed. A. Altmann, Cambridge, Mass., 1963, pp. 196-231.

– „Maimonides' Attitude" – „Maimonides' Attitude toward Jewish Mysticism", *Studies in Jewish Thought*, ed. A. Jospe, Detroit, 1981, pp. 200-219.

– *Fețele* – A. Altmann, *Fețele Iudaismului*, Tel-Aviv, 1983 (ebraică).

Gottlieb, *Studii* – E. Gottlieb, *Studii în literatura cabalei*, ed. J. Hacker, Tel-Aviv, 1976 (ebraică).

Idel, „Abulafia și papa" – M. Idel, „Abulafia și papa", *AJS Review*, vol. 7-8, 1982-1983, pp. 1-17 (ebraică).

– *Abraham Abulafia* – M. Idel, *Operele lui Abraham Abulafia și doctrina sa*, teză de doctorat, Universitatea ebraică din Ierusalim, 1976 (ebraică).

– *L'Expérience mystique d'Abraham Aboulafia* – M. Idel, Le Cerf, Paris, 1989.

– „Ha-Hitbobedut" – M. Idel, „*Hitbodebut* ca tehnică de concentrare în cabala extatică", *Daat*, 14, 1985 (ebraică).

– „Despre istoria..." – M. Idel, „Despre istoria interzicerii studierii cabalei înaintea vîrstei de patruzeci de ani", *AJS Review*, vol. 5, 1980, partea ebraică, pp. 1-20.

– „Sefiroții de deasupra sefiroților" – M. Idel, „Sefiroții de deasupra sefiroților", *Tarbiz*, vol. 51, 1982, pp. 239-280 (ebraică).

– „We have no Kabbalistic Tradition" – M. Idel, „We have no Kabbalistic Tradition on This", ed. I. Twersky, *Rabbi Moses Nahmnides (Ramban): Explorations in his Religious and Literary Virtuosity*, Harvard University Press, 1983, pp. 51-73.

Ravitzky, „Samuel ibn Tibbon and the *Guide*" – A. Ravitzky, „Samuel ibn Tibbon and the Esoteric Character of the *Guide of the Perplexed*", *AJS Review*, vol. 6, 1981, pp. 87-123.

Scholem, *Kabbalah* – G. Scholem, *Kabbalah*, Ierusalim, 1974.

– *Major Trends* – G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, New York, 1967.

– *The Messianic Idea* – G. Scholem, *The Messianc Idea in Judaism*, New York, 1972.

– „Mi-hoker li-Mekubal" – G. Scholem, „Mi-hoker li-Mekubal, Aggadat ha-Mekubalim 'al ha-Ramban", *Tarbiz*, vol. 6, 1935, pp. 334-342.

– Les Origines – G. Scholem, *Les Origines de la Kabbale*, Paris, 1966.

– „Un nou document" – G. Scholem, „Un nou document despre istoria cabalei timpurii", *Sefer Bialik*, Tel-Aviv, 1934, pp. 141-162 (ebraică).

Septimus, *The Hispano-Jewish Culture* – B. Septimus, *Hispano-Jewish Culture in Transition: The Career and Controversies of Ramah*, Cambridge, Mass., 1982.

Silver, *Maimonidean Criticism* – D.J. Silver, *Maimonidean Criticism and the Maimonidean Controversy, 1180-1240*, Leyde, 1965.

Tishby, *Mișnat ha-Zohar* – I. Tishby, *Mișnat ha-Zohar*, 2 volume, Ierusalim, 1975, 1961.

Vajda, *Recherches* – G. Vajda, *Recherches sur la philosophie et la kabbale dans la pensée juive du Moyen Age*, Paris, 1962.

Despre Maimonide și cabală

Există numeroase articole despre Maimonide și cabală. Cele mai importante dintre ele sînt menționate în note. Ele cuprind studiile lui A. Altmann, G. Scholem și M. Weiler (cap. 1, n. 112). Alți autori au tratat fie despre tradițiile mistice pe care le-ar fi reunit Maimonide, cum a făcut Weinstock (vezi ale sale *Studii asupra filosofiei evreiești și cabalei*), Ierusalim, 1969, pp. 107-148 [ebraică]), fie despre interpretările mistice la Maimonide, cum a făcut D. Blumenthal (vezi cap. 1, n. 173).

Unii dintre cercetători au reunit referințe interesante la Maimonide și operele sale, descoperite în literatura cabalistică sau hasidică:

I.J. Dienstag, „Maimonide văzut de cabaliști", *Maimonide – His Teaching and Personality*, ed. S. Federbush, New York, 1956, pp. 99-135 (ebraică).

– „*Ghidul rătăciților* și *Sefer ha-Mada'* în literatura hasidică", *Abraham Weiss Jubilee Volume*, New York, 1964, pp. 307-330 (ebraică).

– „S-a opus R. Elie de Vilna la doctrina filosofică a lui Maimonide?", *Talpiot*, vol. 4, 1949, pp. 253-268 (ebraică).

S.A. Horodetzki, „Maimonide în cabală și hasidism", *Moznaim*, vol 3, 1935, pp. 441-455 (ebraică).

Z.M. Rabinovitch, „Atitudinea cabalei și a hasidismului față de Maimonide", *Rabbenu Moșe ben Maimon*, ed. I.L. Maimon, Ierusalim, 1935, pp. 279-287 (ebraică).

Extrem de interesat și sensibil este eseul lui R. Abraham Isaac ha-Cohen Kook, „Ha-Ramban", *Rabbenu Moșe ben Maimon*, pp. 1-6 (ebraică).

Index de autori şi opere

Anonime

Pseudoepigrafe

Mişna, Talmud şi Midraş

Index al surselor secundare

Cuprins